

P. o. it.

346

ad

P. O. ital 346^{id}

(Vanta)

Göteborg

VORTRÄGE UND STUDIEN

ÜBER

DANTE ALIGHIERI

VON

C. F. GOESCHEL.

AUS SEINEM NACHLASS HERAUSGEGEBEN

BERLIN, 1863.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Bessersche Buchhandlung.)

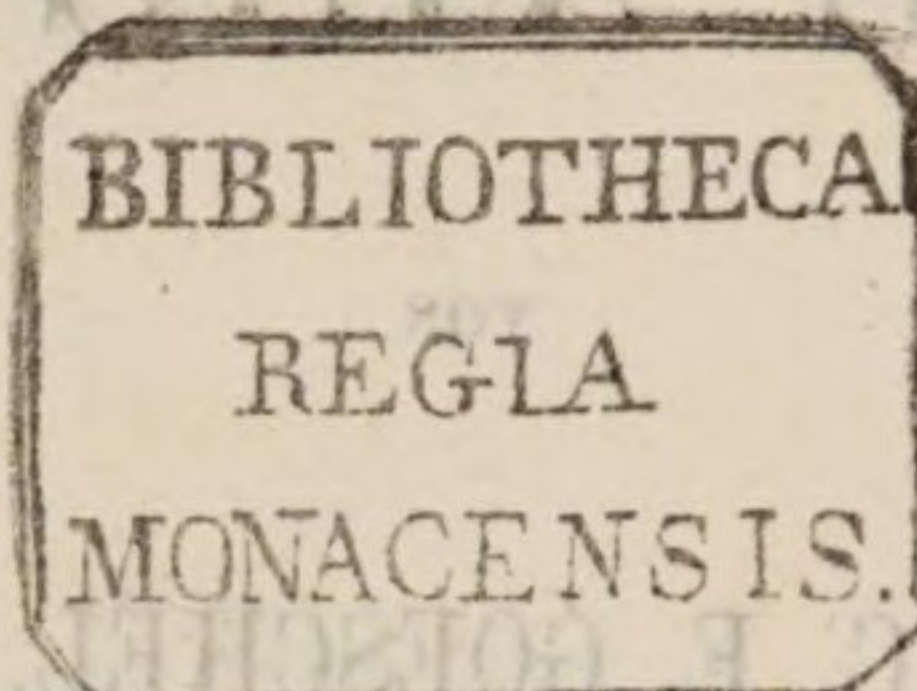
London: Williams & Norgate.

338 - #.

VORTRÄGE UND STUDIEN

ÜBER

DANTE ALIGHIERI



AUS SEINEM NACHLASS HERAUSGEGEBEN

BERLIN, 1868.

Verlag von Wilhelm Hertz

(Hessische Buchhandlung)

Kisling'sche Buchdruckerei
in Osnabrück.

Dante Alighieri, zu dem sich der verewigte Verfasser schon in früher Jugend hingezogen gefühlt hatte, ward dann später von seinem reifen Mannesalter an bis in die allerletzten Tage seines Lebens hinein für ihn nicht bloss ein Lieblingsdichter, zu dessen Studium er mit stets wachsendem freudigen Eifer, in all die Tiefen und Höhen seiner grossartigen Dichtungen einzudringen, zurückkehrte; vielmehr lebte und webte sich Goeschel vermöge einer ihm in seltenem Grade eigenen Assimilationsfähigkeit so in Dante ein, dass dieser ihn wie gegenwärtig auf all seinen Lebenswegen, in guten und zumal in bösen Tagen, als treuer theilnehmender Freund begleitete. Es liegen die rührendsten Zeugnisse für dieses Zusammenwachsen und Zusammenleben in den Papieren des Verstorbenen vor, zu persönlich leider und zu zart, als dass sie sich irgend zur Veröffentlichung eigneten. Aber auch sonst fand sich ein ausserordentlich reicher Nachlass von Dante-Studien vor, wie sie der stetige langjährige Verkehr mit dem Dichter

hervorgerufen hatte. Von den Aufsätzen, die aus diesen zur Publikation ausgewählt und hier vereinigt sind, ist der erste eine selbständige ausführliche Untersuchung aus früherer Zeit, die völlig druckfertig vorlag; nur in wenigen Punkten sind Ansichten, die Goeschel später modifizirt oder weitergeführt hatte, nach diesen späteren Auffassungen, die er vornehmlich in einer grösseren Anzahl öffentlicher Vorträge niedergelegt hat, ergänzt worden. Derartige Vorträge (die letzten, die ihm überhaupt beschieden war zu halten) bilden das zweite, dritte und vierte Stück dieser Sammlung, alle drei im Jahre 1859, der zweite und dritte in Berlin, der vierte in Heringsdorf gehalten. Bei diesen ist die ursprüngliche Gestalt (so weit irgend thunlich) bis in's Einzelste hinein unverändert bewahrt worden: denn ihre Veröffentlichung ist ja zunächst und vor allem für die ehemaligen Zuhörer bestimmt. Freilich ist gerade bei Goeschel das gedruckte Wort ein gar karger Ersatz für die lebendige persönliche Rede. Denn jeder, der ihn gehört hat, weiss, wie sehr er es verstand, in das gesprochene Wort das Feinste und Tiefste seines Geistes, den ganzen Reichthum seines lieblichen Gemüthes zu legen. Aber doch steht zu hoffen, dass denen, welche dereinst seine Vorträge gerne hörten, es nicht unlieb sein wird, sich jetzt bei dem Gedruckten des damals Gesprochenen rückerinnernd zu erfreuen.

Wie Goeschel's Gedanken sich schon früh der Eschatologie zugewandt hatten, und dies Thema von Anfang an bald leiser bald lauter in seinen Schriften durch-

klingt, aber je mehr er selbst dem Ende zueilt, um so mehr sein ganzes Sinnen sich den letzten Dingen mit Vorliebe, zuletzt ausschliesslich zuwendet und sich vom Jahre 1835 an in einer langen Reihe philosophisch-theologischer Werke ausspricht, so werden es auch bei Dante je mehr und mehr dessen eschatologische Ideen, die Goeschel in immer erneuter, immer tiefer greifender Weise sinniger Betrachtung zu erfassen sich getrieben fühlt. Auch in dieser Sammlung ist schon die frühere Abhandlung von diesen Betrachtungen überall durchwebt; aber in den Vorträgen aus der allerletzten Zeit ist es dieser Ziel- und Höhe-Punkt seines Denkens, der seine Seele gänzlich füllt und von dem immer wieder zu reden und zu zeugen er nicht müde werden kann. Ist so in diesen Vorträgen der Schlusspunkt der innersten Geistesarbeit Goeschel's zum Mittelpunkt geworden, sind diese Worte die letzten, die er bei öffentlicher Gelegenheit gesprochen, so erscheinen sie besonders geeignet, auch den Schlusspunkt seiner äussern literarischen Thätigkeit zu bilden und die letzten Worte zu werden, die der Heimgegangene in seiner letzten Schrift zum Publikum redet.

blüht aber je mehr er selbst dem Lichte zueilt, um so
 mehr sein inneres Leben sich den letzten Blumen mit
 Vertheilung, welche ansehnlicher zu werden, und sich von
 Jahre 1835 an in einer fernen Reihe philosophische-
 theologischer Werke ausspricht, so werden es auch bei
 Hause je mehr und mehr diese eschatologische Ideen,
 die Gabel in seiner ernsten, brennendsten, freilich
 Weise sinniger Betrachtung zu erkennen sich gegeben
 haben. Auch in dieser Sammlung ist schon die frühere
 Abhandlung von diesen Betrachtungen überall durch-
 weht; aber in den Fortsetzungen, und in der neuesten Zeit
 ist es diese Idee und Höhepunkt seines Denkens, der
 seine Seele mächtig füllt und von dem immer wieder
 zu reden und zu handeln er nicht müde werden kann.
 Ist so in diesen Fortsetzungen der Mittelpunkt der inner-
 sten Geisteswelt, des Lebens zum Mittelpunkt geworden,
 sind diese Worte die letzten, die er hat geschrieben, die
 treuheit gesprochen, so erscheinen sie besonders keiser
 mit dem den Schlusspunkt seiner inneren literarischen
 Thätigkeit zu bilden, und die letzten Worte zu werden,
 die der Heiligungsweg in seiner letzten Schrift zum
 Ende führt.

Es ist das eine Sache, die nicht zu übersehen ist,
 dass man nicht will, dass man nicht thut, was man
 nicht will.

INHALTS - VERZEICHNISS.

	Seite
I. Dante Alighieri's Visionen im irdischen Paradiese am Oster- sonntage im Jahre 1300	1
II. Daniel und Dante oder der Adler und die Lerche und die Ruhe am Ende	105
III. Der letzte Paradiesesgesang in der höchsten Höhe des Empy- reums oder das letzte Blatt der Centifolie.	137
IV. Linus	179

INHALTS-VERZEICHNISS

I. Dante Alighieris Visionen im jüdischen Paradies am Ozean- sonnabend im Jahre 1300	1
II. Daniel und Haniel oder der Adler und die Iseph und die Küste am Rande	105
III. Der letzte Paradiesessung in der höchsten Höhe des Himmels- sonne oder das letzte Blatt der Gedichte	187
IV. Lina	179

I.

Dante Alighieri's

Visionen im irdischen Paradiese,

am

Oster-Sonntage im Jahre 1300.

I

Dante Alighieri's

Visionen im heiligen Paradiese

Uebersetzt von J. G. Herwegh im Jahre 1800

Dante Alighieri's Visionen auf dem Gipfel des Läuterungsberges, welcher den Höhen von Zion und Morija antipodisch gegenüberliegt, gehören zu den merkwürdigsten und inhaltreichsten Erlebnissen der achttägigen Wanderung durch die jenseitigen Sphären: sie werden in den sechs letzten Gesängen des Purgatoriums mitgetheilt. Hier (XXIX 37) bittet auch der Dichter noch einmal um den Beistand von Oben zu treuer Schilderung der ihm gewordenen Gesichte. An den Bildern, die er zeichnet, ist Vieles verständlich und zweifellos, Vieles wird es bei tieferem Eingehen, Vieles bleibt noch bis zur Stunde räthselhaft: aber Alles ohne Ausnahme ist so reich und unerschöpflich, dass es, so oft es an uns vorübergeht, immer eine neue Seite der Betrachtung eröffnet.

Es war im Jahre 1300, an der Scheide zweier Jahrhunderte, gerade 1266 Jahre nach Christi Kreuzestode (Inf. XXI 113. 114), in Dante's fünfunddreissigstem Lebensjahre, in der Mitte des menschlichen Lebens (Inf. I 1), zur Zeit des ersten Vollmonds im Frühjahre, *la luna tonda* (Inf. XX 127, I 38—40), als der Dichter, in einen finstern Wald verirrt, nach einer bangen Nacht (Inf. I 21) am Morgen des 5. April sich wiederfand (Inf. I 2), und an demselben Tage Abends, da der Vollmond eingetreten war, am jüdischen Passahfeste, dem

wirklichen Todestage Christi, in die Hölle niederfuhr (Inf. II 1, III 1). Am 6. April Abends war die Höllenfahrt vollendet mitten im Centrum der Erde. Von dort kam der Wanderer auf der anderen Seite der Erde wieder zu Tage (Inf. XXXIV 139). Dort drüben dämmerte erst der Morgen des siebenten April, während auf der östlichen Erdhälfte schon der Abend naht. Es ist der grüne Donnerstag des Jahres 1300: denn die Kirche feiert die Passions- und Ostertage nicht an den wirklichen Jahrestagen, sondern so, dass das Osterfest auf den Sonntag nach dem Eintritte der Tag- und Nachtgleiche verlegt wird. Jetzt befindet sich der Dichter am Gestade eines Inselberges, des Purgatoriums, der Stadt Jerusalem antipodisch gegenüber (Inf. XXXIV 112—114). Am grünen Donnerstage — 7. April — durchpilgert er das Vorpurgatorium, am Charfreitage und am Sonnabend vor dem Osterfeste — 8. und 9. April — zieht er immer höher hinauf durch alle sieben Ränder des innern Purgatoriums. Jetzt ist der Läuterungsberg in allen seinen Umläufen erstiegen. Er erwacht in der ersten Frühe der Dämmerung des Ostermorgens, denn je näher ein Pilgrim und Fremdling der Heimath kommt, um so früher erhebt er sich von seinem Lager, um so fröhlicher begrüsst er den Vormorgen (XXVII 109—111). Er erwacht nach einem Morgentraume von Lea und Rahel, von Lea, welche tanzt, und von Rahel, welche sitzt, aber zunächst fehlt die Erklärung dazu. Ostern bricht jetzt an: es ist der 10. April des Jahres 1300. Schon sind vorbildlich alle sieben Mahlzeichen der Sünde auf der Stirn des Pilgers getilgt, denn er hat alle sieben Läuterungen bestanden. Nach dem Urtheile seines bisherigen Führers, des römischen Dichters Virgilius, ist jetzt der Pflegbefohlene vormundschaftlicher Zucht entwachsen, wenigstens der bis-

herigen. Jetzt werden die beiden Schwerdter Gottes auf Erden ihm selbst über sich selbst anvertraut, das obrigkeitliche und das bischöfliche. Entsündigt, wie er jetzt ist (Joh. 15, 3), wird er jetzt von dem äusseren Gesetze losgesprochen, von der obrigkeitlichen Zucht und von der bischöflichen Vermahnung: er wird zum Kaiser und obersten Bischofe über sich selbst verordnet. Virgilius ist es, der ihm die kaiserliche Krone verleiht, dass er sich selbst regiere, und die bischöfliche Inful, dass er sich selbst vermahne und erinnere.

Perch' io te sopra te corono e mitrio.

Das sind Virgil's allerletzte Worte, womit der XXVII. Gesang des Purgatoriums schliesst.

Virgil scheidet noch nicht, aber er verstummt. Virgil, der alte Dichter, hat den jungen, den werdenden Dichter durch das ewige und durch das zeitliche Feuer (XXVII 127) geleitet. Virgil, ein Heide, war berufen worden, einen verirrtten Christen zu führen. Matth. 12, 41. 42. Röm. 2, 27. Ap. 17, 28 (Par. XIX 109). Er erhielt diese Berufung, so scheint es, als Dichter, von dem Dante viel gelernt hatte (Inf. I 83. 84), als Sänger der Aeneide, welche von Rom's Bestimmung für das Papstthum und Kaiserthum zumal, aber auch über die Höhen auf Erden hinaus vom Jenseits gezeugt hat, das er unten im Grunde suchte, ja er schloss damit sein unsterbliches Epos:

Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras.

Virgilius war dazu berufen nicht minder als Dichter der vierten Ecloge von dem Sohne der Jungfrau, der Frieden bringt, wie als Dichter der Sage von Orpheus und Euridice und als Sänger der Mücke; vornehmlich aber ist bei dieser Wahl die besondere Verehrung zu erwägen, die Virgil im Mittelalter genoss (vgl. den virgilischen Centonianismus und

die Virgilio-Sticho-Mantie). Virgil hatte schon früher, so geht die Sage, und zwar kurz nach seinem Tode eine Mission bis in das Innerste der Hölle gehabt (Inf. IX 22—27).

Ausser Virgil hatte sich auch Statius in der Mitte des Läuterungsberges den Wanderern angeschlossen; Statius, der Sänger der Thebaide, der Achillaide, der Wälder, ist als ein Christ gestorben, und hat eben nach vollen zwölf Jahrhunderten die Läuterung überstanden.

So sind zwei alte Dichter-Schatten die Begleiter des Dichters, der noch im Fleische wallt. Mit ihnen hat er eben die letzte Stufe des letzten Aufgangs (XXVII 124) erstiegen.

XXVIII.

Voll Sehnsucht — *vago* — mitten hinein zu dringen und rund um zu kreisen, tritt jetzt Dante mit seinen Begleitern hoch oben auf dem Gipfel des Inselberges in der Südsee, von dem Rande des Berges aus in einen Gotteswald. Er befindet sich, ohne es noch zu wissen, im irdischen Paradiese, im Garten Eden, wo es unverwelklich grünet und blühet, unvergänglich leuchtet und duftet, singet und klinget, und leise durch die Blätter rauschet und zittert, in der Richtung vom Morgen nach Abend (11. 12). Da kommt er langsamen Schrittes an einen Fluss — *rio* (25) —. O wie rein und hell sind diese Wasser! gegen sie sind die reinsten auf Erden unrein (29). Nun sieht er jenseits des Stromes ein einsames Weib — *una donna soletta* (40) — holdseligsten Anblicks: sie singt und pflückt Blumen, und dann tanzt sie über den rothen und gelben Blümlein dahin — *in sui vermigli ed in sui gialli fioretti* (55. 56) —. Des Dichters Morgentraum geht frühzeitig in Erfüllung, wenigstens zur Hälfte; denn er hatte kurz zuvor (XXVII 94—108) von Lea, der munteren, geschäftigen, und von Rahel, der sinnigen, beschaulichen, geträumt. Und nun kommt ihm wirklich ein weiblich Wesen entgegen, so liebhold und munter, wie Lea im Traum. Durch diese Erscheinung wird der Wanderer un-

willkürlich zwar noch nicht an das Paradies, das Eva verscherzte, aber an den Wiederschein der Wahrheit in den heidnischen Mythen, an das glückselige Land in Sicilien erinnert, wo Proserpina den Apfel brach, wo die Mutter der Tochter, die Tochter der Mutter beraubt ward (49—51), wie Ovidius singt (Met. V 385 flg.). Dante redet die schöne Jungfrau an, aus deren Augen die Liebe leuchtet (64—66). Dienstfertig ertheilt sie ihm ausführlichen Aufschluss über den Ort, wo er sich befindet: es ist das irdische Paradies, welches dem ersten Menschen zum Pfande des ewigen Friedens, zum ersten Angelde — *arra* — beschieden war (93), welches er durch eigene Schuld verloren hat.

Per sua diffalta qui dimorò poco:

Per sua diffalta in pianto ed in affanno

Cambiò onesto riso e dolce giuoco.

(94—96).

Sie beschreibt ihm auch des Landes Art: es ist so hoch erhoben, dass der ursprüngliche Luftzug, der durch das Weltall geht, keinen Anstoss, keine Unterbrechung erleidet, und auch von den Dünsten der Erde nicht berührt wird (97—108). Wie der hohe Berg entstanden ist, war dem Wanderer schon beim Ausgang aus der Hölle (XXXIV 121—126) erzählt worden. Die Wasser, die hier oben fließen, kommen nicht aus irdischen Dünsten und Wolken, es sind heilige Wasser, Wasser des ewigen Lebens (121—126). Die Frau giebt Auskunft über den Strom, der ihn von ihr trennt, wie den Leander von Hero (73—75): er heisst Lethe (130), denn er tilget das Gedächtniss der in gläubiger Zuversicht bereuten und gebüssten Sünden. Darauf war der Wanderer schon früher vertröstet worden (Inf. XIV 136—138). Sie macht ihn auch auf einen anderen ent-

fernteren Strom aufmerksam, der Eunoe geheissen ist, (131): denn er giebt neue Kraft aus dem Geiste denen, die reingewaschen sind; ein neues Herz und einen neuen Geist. Beide Ströme haben Eine Quelle im Willen Gottes (125).

Aber die Frau selbst, die solches Alles verkündigt, nennt sich nicht: sie scheint im Paradiese allein — *solletta* — Haus zu halten. Dagegen hatte sie den Dichter gleich zum Anfang ihrer Antwort an den 92. Psalm erinnert, welcher der Sabbaths-Psalm geheissen ist, an den Psalm *Delectasti* (80). »Herr, Du machest mich »fröhlich, Du lässest mich fröhlich singen von Deinen »Werken, und ich rühme die Geschäfte Deiner Hände!« — Der Psalm gehört recht eigentlich in das Paradies: er eignet sich zugleich als Feiertags-Psalm für den Oster-Morgen, welcher eben gefeiert wird.

Zuletzt giebt ihm die schöne Frau noch mehr, als er verlangt hatte, eine Zugabe, *un corollario* (136), wie sie ihm mehr als einmal (Par. VIII 138) zu Theil wird. Sie macht ihn nämlich auf die Spuren der göttlichen Offenbarung aufmerksam, die auch in den heidnischen Fabeln übrig geblieben sind, auf die Sagen vom goldnen Zeitalter — *l'età dell' oro* (140) — und vom Parnass. Die beiden alten Poëten hören's mit Verwunderung, mit staunendem Lächeln, indem sie die Wahrheit im Irrthume entdecken. Hat doch selbst P. Gregorius der Grosse, wie später erzählt wird, über sich selbst lächeln müssen, als er bei seiner ersten Ankunft im Himmel der Engel die Augen aufthut und an seine Michaelis-Predigt auf Erden (II. Homil. in Ev. 34) dachte (Par. XXVIII 135. 136). Und wie viele Seelen werden droben lächeln, über sich selbst und ihre menschlichen Vorstellungen selig lächeln, wenn sie werden sehen und hören, was kein Auge gesehn

und kein Ohr gehört hat! So lächeln hier zwei grosse Römische Dichter: aber — so lehrhaft, so gesprächig sie bisher gewesen waren, jetzt ist ihr liederreicher Mund verstummt. Dante wendet sich nun wieder zu der schönen Frau.

Poi alla bella Donna tornai il viso.

Die einst im Alterthum gedichtet haben
Von goldner Zeit und ihrem sel'gen Zustand,
Träumten sich im Parnass wohl diesen Ort hier.

Hier war schuldlos des Menschen-Stammes Wurzel:
Hier ist stets Frühling und jedwede Frucht reift:
Nectar ist dies, wovon so viel gerühmt wird.

Drauf wandt' ich mich zu meinen Dichtern rückwärts
Ganz wie ich war, und sah, dass sie mit Lächeln
Der Rede letzten Theil vernommen hatten:

Dann kehrt' ich das Gesicht zur schönen Frau hin.

XXIX.

Die schöne Frau voll Liebes-Inbrunst — *donna innamorata* — singt jetzt jenseits des Flusses den 32sten Psalm: *Beati, quorum tecta sunt peccata!* »Wohl dem, dem die Uebertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedeckt ist!« Dann geht sie jenseits am Ufer weiter, der Dichter diesseits Schritt für Schritt: — *ed io pari di lei Picciol passo con picciol seguitando* (8. 9) —. Erst geht es flussaufwärts, *contra il fiume*, nach Süden (7), dann wendet sich der Fluss nach Ost, *a levante* (12), und wie der Fluss, so gehen auch die Wandernden. Jetzt ruft sie ihm schwesterlich zu, wohl Acht zu haben, um zu sehen und zu hören — *frate mio, guarda ed ascolta!* (15) —. Und nun geht ein Gesicht in successiven Erscheinungen vorüber, welches eigends für den Gipfel des hohen Berges, für das irdische Paradies vorbehalten geblieben ist.

Vorauf geht, blitzschnell kommend, in der Dauer zunehmend, ein Lichtglanz — *un lustro subito trascorse* (16) —, welcher von allen Seiten die ganze Waldung wunderbar erhellt und immer heller und heller macht; und eine Melodie erklingt, die strafend an den Verlust des Paradieses erinnert, um welches uns der Ungehorsam gebracht hat, der Ungehorsam eines einzigen Weibes, das, während Himmel und Erde williglich ge-

horchten, doch nicht gehorchen wollte, weil es in der ihr gesetzten Gränze, unter dem noch nicht ganz gelüfteten Schleier auch nicht einen Tag lang verweilen mochte, — *non sofferse di star sotto alcun velo* (27) —. Darum war die Freude so kurz im Paradiese (Par. XXVII 139—142).

Auf diesen Glanz und Sang folgt eine Erscheinung nach der andern. Es glänzet wie Feuer unter grünen Zweigen, es tönet süsßer Klang wie Sang (34—36). Aber ehe der Dichter den Griffel nimmt, zu zeichnen, was er gesehen, wie er pflegt (Prg. XXIV 52. 53), ruft er noch einmal die hochheiligen Jungfrauen an um Beistand, um Kraft zum Gedanken und zum Worte, das Gesehene noch einmal denken und den Gedanken ausdrücken zu können — *forti cose a pensar, mettere in versi* (42) —.

Oben über erscheinen, so scheint es aus der Ferne, sieben Bäume von Gold — *sette arbori d'oro* —; aber als sie näher kommen, als die grössere Nähe die Gegenstände besser unterscheiden lässt, — da sind es sieben Leuchter — *candelabri* — mit sieben Flämmlein — *fiammelle* — (43—50). Das Licht flammt heller als der Mond am heitersten Himmel, wenn er in der Mitte des Monats um Mitternacht leuchtet — *per sereno di mezza notte nel suo mezzo mese* (53. 54) —.

Es wird hier von dem Dichter wie beiläufig bemerkt, es geschieht in der Weise einer Parenthese, es gehört aber recht eigentlich zum besseren Verständnisse dieser und der folgenden Visionen, es ist zugleich ein Wink für die nähere und genauere Betrachtung der Gesichte, welche hiermit eingeleitet werden, wenn wir hier in einer Terzine (46—48)*) auf ein Naturgesetz, welchem das mensch-

*) *Ma quando fui sì presso di lor fatto,
Che l'obbietto comun, che il senso inganna,
Non perdea per distanza alcun suo atto.*

liche Wahrnehmungs-Vermögen diesseits unterworfen ist, und in einer Zeile (49)*) auf eine Geisteskraft, welche wieder die Wahrnehmung berichtigt, aufmerksam gemacht werden. Nach jenem Naturgesetze sehen sich in der Entfernung die verschiedenartigsten Gegenstände einander ähnlich, sie laufen um so mehr in einander, je grösser die Entfernung ist, und zwar um deswillen, weil eben nur das Gemeinsame, welches den verschiedenen Gegenständen gleichmässig zu Grunde liegt, in das davon getrennte Auge fällt. Das Gemeinsame an den Gegenständen — *l'obbietto comun* — täuscht das Wahrnehmungsvermögen — *inganna il senso* —, wenn sie durch Entfernung — *per distanza* — ihrer sie von einander unterscheidenden Eigenthümlichkeiten verlustig werden, — *perdean alcun suo atto* —. Das sagt die erste Terzine zur Warnung vor den Täuschungen, welche ein flüchtiger Blick aus der Ferne verursachen kann, wenn wir nicht achtsam sind. Erst in der Nähe — *quando fui sì presso di lor fatto* — das gehört noch zur ersten Terzine — erst bei näherer Betrachtung wird die Geisteskraft thätig, welche der allgemeinen Vernunft die Discursive, die unterscheidende Erkenntniss zuführt — *la virtù, ch'a ragion discorso ammannà* —: das sagt die folgende Zeile (49). Erst bei näherem Eingehen kann das Unterscheidende, das Individuelle an den Gegenständen immer mehr zur Einsicht kommen. So entwickelt sich auch an den Erscheinungen, welchen wir jetzt entgegen gehen, ein Sinn nach dem andern, immer tiefer und tiefer, wenn wir nicht bei dem ersten oberflächlichen Blicke stehen bleiben. In diesen vier Zeilen ist ein grosser Reich-

*) *La virtù ch'a ragion discorso ammannà,
Siccom' elli eran candelabri apprese,
E nelle voci del cantare Osanna.*

thum heilsamer Lehre niedergelegt, der nicht allein zur besseren Erklärung der nachfolgenden Bilder dienen kann, sondern nach allen Beziehungen volle Beherrschung in Anspruch nimmt, auf dass wir einerseits das Gemeinsame nicht verkennen, aber auch andererseits das Unterscheidende nicht confundiren. Diese Regel findet überall Anwendung: hier dient sie zunächst, Bäume von Leuchtern zu unterscheiden, sie würde auch dienen können, die Leuchter mit ihren Lichtern von einander unterscheiden zu lernen.

Erst im allerhöchsten Himmel, der rein Licht ist, — *ch'è pura luce* (Par. XXX 39), — hört das Naturgesetz auf, Nähe und Ferne werden sich gleich — *presso e lontano li nè pon nè leva* (Par. XXX 121—123. XXXI 19—24. 73—78) —. Und dennoch erscheint auch dort dem Menschen-Auge, ehe es durch das Licht des Himmels ganz erneuert und gestärkt wird, was rund ist, lang (Par. XXX 90), bis die Länge zum Kreise sich verklärt, die Blumen zu Seelen, die Flammen zu Engeln (Par. XXX 95), das einfache Licht, *un semplice sembiante* (Par. XXXIII 109), zu drei Kreisen mit drei Farben (Par. XXXIII 116. 117), die Extension zur Intension, das Quadrat zum Cirkel (Par. XXXIII 85—87. 133—135). Zuletzt liegt es also an der Schwäche des Auges, das nicht ein- und durchdringt, wenn uns die Erscheinungen nur Schatten ihrer Wahrheit bieten, — *di lor vero ombri feri prefazii* (Par. XXX 74—79) —.

Doch jetzt kehren wir zu den sieben Bäumen von Gold zurück, welche in der Nähe als sieben Leuchter mit leuchtenden Flammen sich ausweisen. Der Seher hat sie kaum nach ihrer eigentlichen Wahrheit erkannt, so wie sie waren — *siccome elli eran* (50) —, da hört

er's auch schon von Oben singen: *Hosianna* (51). Mit dem Auge ist nun auch das Ohr geöffnet.

Jetzt wendet er sich wieder, wie er gewohnt ist, nach seinem treuen Führer Virgil um, und dieser antwortet ihm mit einem stummen Blicke, der dasselbe Erstaunen ausdrückt, das ihn selbst überwältigt hat (55—57).

Die Leuchter mit den Flammen lassen nun, indem sie vorüberziehen, gleich Pinselstrichen, *pennelli* (75), sieben Streifen, *sette liste* (77), in der Höhe zurück. Und nun unterscheiden sich auch die Lichter von einander, denn die Streifen erscheinen in den Farben des Regenbogens, in denselben Farben, aus welchen die Sonne sich ihren Bogen, und der Mond sich seinen Gürtel bereitet, — *onde fa l'arco il Sole, e Delia il cinto* —. Aber wer empfindet hier nicht an der Uebersetzung den Schaden, den unsere gute deutsche Sprache im Laufe der Zeit durch die Verwechslung der Geschlechter für beide Gestirne erlitten hat.

Auch die Entfernung der sieben Streifen von einander wird treulich angegeben: die äussersten sind zehn Schritte — *dieci passi* — auseinander (81). So kommt zur Zahl Sieben die Zahl Zehn.

So sieht es oben über aus: jetzt sieht der Seher, von der Frau ermahnt, sich wieder um in der Nähe. Da sieht er einen Zug Männer kommen, lichtweiss gekleidet, solcher Lichtes-Glanz ist nicht auf Erden. Den Widerschein sieht er im reinsten Wasser sich spiegeln (67). Und nun erkennt er's deutlicher: es folgen 24 Aelteste, paarweise, *ventiquattro seniori a due a due* (83), mit Lilien bekränzt, *coronati di fiordaliso* (84); sie singen: »Gegrüsset seist du, Holdselige; der Herr ist mit dir, du Gebenedeiete unter den Weibern!« (85—87).

Kaum sind sie vorüber, da folgen vier Lebensgestalten

als Thierzeichen, *quattro animali* (92), mit frischem grünen Laube bekränzt, *coronato ciascun di verde fronda* (93), und je mit sechs Flügeln, die Federn voller Augen — *le penne piene d'occhi* (94. 95) —. Von den Flügeln, so sagt der Seher, hatte Ezechiel (I 5 flg.) nur vier erkennen können, aber St. Johannes (Off. 4, 6—8) wurde gewürdigt, alle sechs Flügel zu sehen (100—105).

Mitten zwischen diesen vier Gestalten oder Thierzeichen, von welchen zwei zur Rechten und zwei zur Linken gehen, — *lo spazio dentro a lor quattro* (106) — erscheint ein Siegeswagen auf zwei Rädern, *un carro, in su due rote, trionfale* (107): ein Wagen, schöner als der Triumphwagen des Scipio Africanus, der Rom rettete (vgl. Par. XXVII 61), schöner als der Triumphwagen des wahren Kaisers Augustus, schöner selbst, als der Sonnenwagen, den Jupiter in seiner heimlichen Gerechtigkeit auf das Gebet der Erde verbrannte, als ihn Phaeton aus seiner Bahn entlassen hatte (115—120). Der Wagen wird von einem Greifen, *grifon*, am Halse, *al collo*, gezogen (108). Wie der Wagen zwei Räder hat, so vereinigt der Greif in sich zwei Naturen in zweien Farben: als Vogel ist er golden, als Löwe weiss und roth zumal (113. 114). Die Flügel des Greifen erheben sich höher, als der Blick des Sehers reichen kann, sie gehen durch die Streifen am Himmel, doch ohne diese zu berühren, und zwar so, dass von den sieben Streifen der mittelste in der Mitte der Flügel ist, und zu jeder Seite sind drei (110).

Ausser den vier Gestalten, in deren Mitte der Wagen daher fährt, erscheinen auf der rechten Seite des Wagens zwischen den beiden männlichen Begleitern drei Frauen, *tre donne*, eine roth wie Feuer, eine grün wie Smaragd, eine weiss wie frisch gefallener Schnee (122—126). Sie

werden bald von der weissen Frau, bald von der rothen geführt, gezogen — *tratte* —; aber ihre Schritte richteten sich bald schneller, bald langsamer nach dem Gesange der rothen Frau (127—129). Auf der linken Seite des Wagens sind der Frauen vier, in Purpur gekleidet, *in porpora vestite*: sie bewegen sich nach dem rhythmischen Gesange (*al modo*) einer von ihnen, die drei Augen hatte (130—132).

Hinter dem Wagen folgen zunächst zwei Greise, *due vecchi*, beide gleich ehrwürdig, der eine ein Arzt zur Heilung berufen, der andere ein Schwerdtträger mit dem entgegengesetzten Berufe, *contraria cura*, mit einem blinkenden und scharfen Schwerdte, *con una spada lucida ed acuta*. Der Dichter erschrickt vor dem Schwerdte, wiewohl er durch den Fluss davon getrennt ist (133—141).

Auf die beiden Greise folgen vier Pilger in ärmlicher Tracht, *in umile paruta* (142). Den Schluss des ganzen Zugs macht ein schlafender, träumender Greis, der ganz allein einher schreitet scharfen Auges mit sinnendem Gesichte, *un veglio solo, Venir dormendo, con la faccia arguta* (143. 144).

Wie vorn an der Spitze der Prozession sieben Leuchter erschienen waren, welche in sieben Lichtstreifen ausgingen, wie in der Mitte sieben Frauen sich zeigten zu drei und vier, so sind es jetzt zusammen wieder Sieben, die den Nachzug bilden, Zwei, Vier und Einer. Diese letzten Sieben — *questi sette* — sind gekleidet, wie der vordere Zug der Vierundzwanzig, nämlich lichtweiss, aber nicht mit Lilien bekränzt, wie dieser (145—147), sondern mit Rosen und anderen noch rötheren Blumen, *di rose e d'altri fior vermigli* (148), so roth, dass sie alle über den Augenbraunen zu glühen schienen (150).

Jetzt ist der Zug zu Ende. Auf ein Halt — *un*

tuon s'udì (152) — steht die Prozession still, der Wagen dem Wanderer gerade gegenüber, *a me a rimpetto* (151). Mit den geleitenden Seelen, die auf Ein Wort gehorchen, halten auch die Zeichen, die wie Fahnen voraufgingen und den ganzen Zug anführten, *le prime insegne* (154).

Und als mir gegenüber war der Wagen,
Erklang ein Ton: und den hochwürd'gen Leuten
Schien untersagt zu sein das Weitergehen:

Sie machten Halt hier sammt den ersten Fahnen.

Wir halten hier mit dem Wanderer, mit dem Zuge still: er steht nun mit dem Wagen in der Mitte auch für uns still zur näheren Betrachtung. Es fehlt nicht in der Schilderung selbst an deutlichen Winken zur Deutung der Gesichte: wir verfolgen sie jetzo näher. Die einzelnen Stimmen aus der Höhe haben schon die Richtung zur Erklärung angegeben: auch die Zahlen 7. 10. 4. 3. 6 enthalten Anleitung für den tieferen Sinn der Erscheinungen.

Zuerst sahen wir am Himmel sieben Leuchter und Lichter. Die Zahl Sieben ist eine heilige Zahl. Zunächst erinnert das Gesicht an die sieben Lampen in der Stiftshütte, welche gegen einander leuchten, 2. Mos. 25, 37 = 4. Mos. 8, 2, ferner an die sieben Gaben des heiligen Geistes, Jes. 11, 2 = 42, 1 = 61, 1, aber auch an die sieben Sterne und die sieben goldenen Leuchter, jene als die Engel der sieben Kirchen, diese als die sieben Kirchen selbst, wie sie Johannes sah, Off. 1, 12. 16. 20. Oder sind es die sieben Fackeln mit Feuer, wie sie Johannes brennen sah vor dem Stuhle des Herrn, welches sind die sieben Geister Gottes? Off. 4, 5. Und alle diese

Flammenlichter kommen aus Einem Geiste, aus Einem Lichte: aber das Licht bricht sich in verschiedenen Farben. Darnach unterscheiden sie sich auch, wie wir an den Streifen sehen, die die Dichter zurücklassen wie Pinselzüge: sie glänzen in den Farben des Regenbogens, welchen der Sonnengott zu seinem Bogen, Luna zu ihrem Gürtel trägt. Aber nach der wahrhaftigen Offenbarung sind diese sieben Farben des Regenbogens die Zeichen des Gnadenbundes am Himmel, und um den Stuhl des Menschensohnes im Himmel, wie geschrieben stehet in dem ersten Buche der göttlichen Offenbarung (1. Mos. 9, 13—17) und im allerletzten (Off. 4, 3). Die sieben Streifen scheinen zugleich auf die sieben Sakramente der römischen Kirche zu deuten. Aber der Grundgedanke ist die siebenfältige Gabe des Geistes des Herrn Herrn, wie sie auf dem Gesalbten ruhet, wie sie Jesaias dreimal (11. 42. 61) verkündiget hat. Der Dichter nennt sie auch im *Convito* (IV 21): *Sapienza, Intelletto, Consiglio, Fortezza, Scienza, Pietà e Timor di Dio*. Und er fügt dort hinzu: *O buone biade! o buona e mirabile sementa! oh ammirabile e benigno seminatore! o beati quelli che tal sementa coltivano, come si conviene!*

Und von diesen sieben Streifen sind die äussersten zehn Schritte auseinander (81). Zehn ist auch eine heilige Zahl: es ist die Zahl der zehn Gebote. Sieben und zehn gehören wesentlich zusammen, wie Evangelium und Gesetz, wie die sieben Bitten und die zehn Gebote.

Es klang Hosianna, als die Leuchter erschienen: damit sind sie näher, als Vorläufer bezeichnet. »Hosianna dem Sohne Davids! Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosianna in der Höhe!« Matth. 21, 9. Joh. 12, 13. Und nun kommen die Vierundzwanzig mit Lilienkränzen. Sie singen den englischen Gruss der Ge-

benedeieten, die gebenedeiet ist um des Sohnes willen, Luc. 1, 28. Sie gehen zu zwei, wie die Siebenzig, Luc. 10, 1. Sie deuten unzweideutig genug auf die vierundzwanzig Aeltesten, mit weissen Kleidern angethan, welche Johannes auf ihren Stühlen sitzen sah um den Stuhl Dessen, der anzusehen war, wie der Stein Jaspis und Sardis, Off. 4, 4. Die Zahl vierundzwanzig könnte zugleich auf die zwölf Patriarchen alten Testaments und die zwölf Apostel neuen Testaments sich beziehen, oder auf die zwölf Engel, und zwölf Geschlechter der Kinder Israel in der grossen Stadt des heiligen Jerusalems, Off. 21, 12. Hier scheinen namentlich die Träger der göttlichen Offenbarung alten Testaments verstanden zu werden, wie sich aus dem Folgenden ergibt. Die Zahl 24 trifft zu, wenn die Apokryphen zum Canon gerechnet werden, wenn die Bücher Samuelis und der Könige für Eins, die Chronik für Eins, Esra und Nehemia für Eins, die grossen Propheten für Eins, die kleinen Propheten für Eins, hingegen der Pentateuch für fünf und die Bücher Salomonis für drei gerechnet werden: denn zu diesen dreizehn kommen Josua, Richter, Ruth, Tobias, Judith, Esther, Hiob, Psalter, Weisheit, Jesus Sirach, Makkabäer.

Das alte Testament weiset auf das neue: darum zeugen die Vierundzwanzig von dem Menschen-Sohne, indem sie den englischen Gruss an die Mutter singen.

Nach den 24 Aeltesten folgen vier Thiere, oder vielmehr vier lebendige Wesen, *animali*.

Der Dichter erinnert hier selbst an zwei biblische Offenbarungen: nämlich einmal an eine alttestamentliche, an das erste Gesicht Ezechiels 1, 5. 6. 10 »vier Thiere, unter ihnen eins gestaltet wie ein Mensch. Und ein Jegliches hatte vier Angesichte und vier Flügel; und ihre Angesichte zur rechten Seite der Viere waren gleich

einem Menschen und Löwen, aber zur linken Seite der Viere waren ihre Angesichte gleich einem Ochsen und Adler«; aber wir werden auch zweitens an die neutestamentliche Offenbarung erinnert, und zwar an das andere Gesicht St. Johannis vor dem Throne göttlicher Majestät (Off. 4, 6—8). »Um den Stuhl vier Thiere voll Augen, vornen und hinten. Und das erste Thier war gleich einem Löwen, und das andere Thier war gleich einem Kalbe, und das dritte hatte ein Antlitz wie ein Mensch, und das vierte gleich einem fliegenden Adler.« — In gleicher Weise pflegt auch die Kirche die vier Evangelisten vorzustellen. Das Zeichen Matthäi ist der Mensch, Marcus wird mit dem Löwen, Lucas mit dem Stier, Johannes mit dem Adler dargestellt. Der Mensch deutet auf die menschliche Natur Christi, womit Matthäus im Geschlechtsregister beginnt, der Löwe auf die laute Stimme in der Wüste, womit Marcus (1, 3) anhebt, der Stier — oder das Kalb — auf die Opferung des Priesters Zacharias zu der Zeit seiner Ordnung, womit Lucas sein Evangelium (1, 8) einleitet, der Adler auf die Gottheit Christi, als des Wortes am Anfange, welche Johannes sogleich in den ersten Worten seines Evangeliums verkündigt.

Sind hiernach die vier Thiere die vier Evangelisten, so deutet das grüne Laub, womit sie bekränzt sind, auf die frohe Botschaft, welche sie verkünden, und die Fülle der Augen auf die Erleuchtung (Eph. 1, 18 = 5, 14). Die Zahl der Flügel ist im neuen Testamente erfüllet; Ezechiel hatte nur vier gesehen: Johannes sah alle sechs: die Sechs ist die heilige Zahl Drei zweimal.

An der Abweichung des neutestamentlichen Propheten von dem alttestamentlichen wäre viel zu lernen: der Unterschied betrifft zunächst ein Mehr oder Weniger:

der Unterschied schliesst die Gemeinschaft so wenig aus, dass er vielmehr darauf ruht. Damit ist auch der Unterschied der Kirchen bezeichnet, der Einheit unbeschadet.

Jetzt kommt der Siegeswagen auf zwei Rädern, und der Greif in zwei Naturen.

Der Wagen erinnert an mehr als eine alttestamentliche Offenbarung. Es ist recht eigentlich ein Triumph-Wagen, auf welchem der Prophet Elias gen Himmel fährt, 2. Kön. 2, 11. 12. Und der Wagen Gottes ist viel tausend mal tausend, da der Herr unter ihnen ist, Ps. 68, 18 = 2. Kön. 6, 17. Aber noch bestimmter weist der Wagen mit seiner Arche auf die Bundeslade, wie sie, in der Wüste verfertigt (2. Mos. 25, 10), von Ort zu Ort wandert, und zuletzt vom Hause Obed-Edoms (2. Sam. 6, 10) nach Zion (16, 12 = 15, 29), von Zion gen Jerusalem in den Tempel (1. Kön. 8, 1—4) gebracht worden ist.

Weiter kommen wir mit der Erklärung zunächst nicht: wir achten zuerst auf den Greif, der den Wagen an seinem Halse selbst zieht. Er ist Adler und Löwe zumal: der Adler deutet auf die Gottheit, der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids (Off. 5, 5), auf die menschliche Natur. So deutet auch der Lichtglanz des edelsten Metalls auf die göttliche Natur, Roth und Weiss dagegen auf die menschliche Natur des Bräutigams (Hohes L. 5, 10), wie der Stein Jaspis und Sardis Dessen, der auf dem Stuhle sass (Off. 4, 3). Roth und Weiss deutet zugleich auf Blut und Wasser, auf die geöffnete Seite, daraus Blut und Wasser floss zum Zeichen des Todes (Joh. 19, 34). Nach diesen beiden Naturen hat der Greif auch zwei Flügel, die himmelhoch sich erheben, während seine Boten sechs Flügel haben. Er heisst bald *l'animal binato* (XXXII 47), bald *la bi-*

forme fiera (XXXII 96), bald *la doppia fiera* (XXXI 122), bald *la fiera, ch'è sola una persona in due nature* (XXXI 80. 81). Der Greif ist das Bild des Gott-Menschen, der Gott-Mensch das Haupt der Kirche: der Wagen ist mithin die Kirche des neuen Testaments. Und wie der Greif zwei Naturen in Einer Person vereinigt, so gehet auch der Wagen auf zwei Rädern. Das Rad zur Rechten bezieht sich auf des Adlers Natur und Gewalt, das Rad zur Linken auf des Löwen Natur und Gewalt: die beiden Räder deuten zugleich auf beide Testamente, sie können sich nicht minder auf die h. Schrift und die schriftmässige Tradition der Kirche, oder auf Gottes Wort und dessen treue Entwicklung unter den Menschen beziehen. Ein Sinn schliesst den andern nicht aus.

Noch einen andern Sinn eröffnet das Gedicht selbst anderwärts (Par. XII 106—111), wenn St. Buonaventura den heiligen Domenicus, als den cherubinischen, und den heiligen Franciscus von Assissi, als den seraphischen Lehrer (Par. XI 37—39) die beiden Räder (*rote*) des zweirädrigen Wagens nennt, in welchem die heilige Kirche ihren Halt vor Zeiten gefunden hat, *della biga, In che la santa chiesa si difese*. Darnach deutet das eine Rad auf die Erkenntniss, auf die Lehre, das andere auf das Glaubensleben, auf die Liebe, mithin auf die Fundamente oder Triebräder der Kirche, von welchen Thomas Aquinas (und mit ihm Dante Par. XXVIII 109—114) die Erkenntniss, die feste Lehre, hingegen Duns Scotus die Liebe, das Leben als das Erste bezeichnet. Die Erkenntniss ist das Licht, welches die Liebe weckt und mehrt. *)

Und wenn wir nun noch einmal am Himmel die sie-

*) Im *Convito* (II 6) lesen wir: *I serafini veggiono più della prima cagione, che nulla angelica natura.*

ben Streifen in den Farben des Regenbogens ansehen, und den mittelsten zwischen den Flügeln des Greifen zu deuten suchen, so denken wir zunächst an das Sakrament des Abendmahls. Aber es ist zugleich die volle Gabe des Geistes des Herrn, zwischen den Gaben der Weisheit, des Verstandes und des Rathes einerseits, und den Gaben der Stärke, der Erkenntniss und der Gottesfurcht andererseits (Jes. 11, 2).

Jetzt kommen wir zu den Frauen auf beiden Seiten des Wagens. In den Dreien zur Rechten erkennen wir leicht »Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, aber die Liebe ist die grösste unter ihnen«, 1. Kor. 13, 13. Kol. 1, 4. 5 = 1. Thess. 1, 3. Sie begegnen dem Dichter auch anderwärts in den unterschiedensten Gestalten. Er wird auch noch im himmlischen Paradiese an die drei Frauen erinnert, die er im irdischen Paradiese zur Rechten des Wagens gesehen hat; denn es sind dieselben, welche an dem Trojaner Ripheus die Taufe verrichtet haben mehr als tausend Jahre vor der Taufe, Par. XX 127—129. Der Glaube ist weiss, die Liebe roth, die Hoffnung grün gekleidet. Der Reigen der Frauen wird bald von dem Glauben, bald von der Liebe angeführt. Der Glaube, so lehrt Thomas Aquinas, ist nach der Ordnung der Zeit, nach der Folge der Entstehung, *ordine generationis*, die erste unter den Dreien: aus dem Glauben erwächst erst die wahre Liebe und die Hoffnung, die Grund hat. Aber die Liebe ist die grösste unter ihnen nach der Vollkommenheit, *ordine perfectionis*. Darum stimmt sie auch die Liedesweisen an, wornach alle drei Frauen sich bewegen.

Das sind die drei Frauen zur Rechten, und die vier zur Linken sind die Tugenden des bürgerlichen Lebens: die Weisheit mit drei Augen, die Gerechtigkeit, die Züchtigkeit, die Tapferkeit. Sie sind in Purpur gekleidet:

warum ihnen diese Farbe beschieden ist, das werden wir erst später näher einsehen: für jetzt genügt es, dass Purpur eben die Farbe der Hoheit in einem ehrbaren bürgerlichen Leben ist.

Ausserdem sind auch die Zahlen Drei und Vier wohl zu merken. Drei ist die heilige Zahl, ja die heiligste, sie ist die Zahl für die heilige Dreeinigkeit. Vier ist die gerade Zahl, sie deutet auf die gesetzliche Ordnung in der menschlichen Gesellschaft: sie deutet zugleich auf die vier Ecken der Erde (Off. 7, 1): so weit sollen die vier Frauen ausziehen, und die vier Evangelisten (Marc. 16, 20. Röm. 10, 18), zu predigen unter aller Creatur (Kol. 1, 23. 28) und an allen Orten (2. Kor. 2, 14). Der weitere Sinn der Zahlen wird sich erst nach und nach erschliessen. Uebrigens ist auch das nicht zu übersehen, dass Vier und Drei zusammen wiederum die heilige Zahl Sieben bilden. Wir finden die Zahl Sieben auch noch später in den vier Weltkreisen, die drei Kreuze bilden, in welchen die Sonne aufging, — schöner noch denn jemals, — als Dante vom irdischen Paradiese zum himmlischen auffährt (Par. I 39).

Hinter dem Wagen folgen zwei Greise, ein Arzt und ein Schwerdtträger. In jenem erkennen wir ohne Schwierigkeit St. Lucas: er ist der liebe Arzt, der durch Paulus die Kolosser grüssen lässt. Kol. 4, 14. In diesem erkennen wir den Apostel Paulus, welchem unser Dichter auch den Hebräerbrief zuschreibt: er führet das Schwerdt des Geistes, welches ist das Wort Gottes Hebr. 4, 12. Eph. 6, 17.

Die vier in ärmlicher Tracht scheinen die übrigen Verfasser der neutestamentlichen Episteln zu sein: Petrus (Par. XXI 127—129), Johannes, Jacobus und Judas. Es ist wohl zu merken, dass hiernach Petrus,

dessen Nachfolge die Päpste innehalten sollen, seine Armuth auch hier nicht verleugnet, und dass er sich im Nachzuge befindet. Der Sinn liegt nah, aber er ist nicht ausgesprochen.

Den Schluss des ganzen Zugs macht derselbe, der den Schluss des neuen Testaments macht: wir erkennen ihn an seinem Alter, an dem Träumen wie an dem scharfen sinnenden Blicke, auch an dem Alleinsein, denn er ist der einzige Prophet des neuen Testaments.

Im Ganzen sind es wieder Sieben, die den Nachzug bilden. Ihre weisse Kleidung deutet auf die Farbe des Glaubens, ihre rosenrothen Kränze auf die Farbe der Liebe. Wir haben schon beide Farben an den Frauen zur Rechten des Wagens kennen lernen.

Sehen wir jetzt noch einmal zurück, so muss es uns auffallen, dass in dem ganzen Zuge wie er hier erklärt ist, St. Lucas zweimal, erst als Evangelist, dann als Verfasser der Apostelgeschichte, und St. Johannes dreimal, als Evangelist, als Verfasser von drei Episteln und zuletzt als Verfasser der Offenbarung erscheint. Dieselbe Person erscheint also, und zwar gleichzeitig, mehrmals nach den verschiedenen Functionen ihres Lebens, ihrer Einheit unbeschadet: sie erscheint auch in ihren verschiedenen Altersstufen, nicht nach einander, sondern zumal. Jugend und Alter bleibt, aber beides ist verklärt, beides ist zu seiner Idee erhoben: nur die Schwachheit um und an wird von uns sein abgethan. Finden wir doch selbst in der weissen Rose des himmlischen Paradieses (XXXII 46—48) Kinder-Gesichter und kleiner Kinder Stimmen *le voci puerili*,

Se tu li guardi bene e se gli ascolti.

Hier finden wir aber dieselbe Person in den verschiedenen Stufen des vormaligen Erdenlebens verklärt

und verjüngt wieder: und ist doch das Alter anders als die Jugend, wiewohl ohne die Gebrechen, welche der Prediger Salomo (12) schildert. Hiermit ist zugleich eine Antwort auf die Frage gegeben, welche namentlich das Mittelalter vielfältig beschäftigt hat, auf die Frage, in welchem Lebensalter die Menschen auferstehen werden, ob in dem Alter, in welchem sie sterben, oder in der höchsten Blüthe des Lebens, nämlich in dem Alter Christi? Hier sieht der Dichter den Seelenleibern (Prg. XXV 100) schon vor der Auferstehung an, dass jenseits ein Lebensalter das andere nicht ausschliesst, und dass was hier nach einander ist, dort auch mit einander sein kann.

Im Allgemeinen ist aber so viel unverkennbar, dass der Greif mit dem Wagen den Mittelpunkt der ganzen Prozession bildet. Darum ging ein Hosanna dem Sohne und ein Gruss der Mutter voraus. Und oben über wallet in den sieben Farben des Bogens, welchen Gott gesetzt hat zum Zeichen des Bundes zwischen Ihm und allem Fleische auf Erden (1. Mos. 9, 11—17) nach der Weissagung des Propheten Jesaias, wie sie bereits erfüllet ist, die siebenfältige Gabe des Geistes — *donum septenarium* — als ein Sieben-Gestirn.

XXX.

Still steht nun das überirdische Siebengestirn, das Siebengestirn des obersten Himmels, des Empyreums, das sich hernieder gesenkt hat, wie die Sonne, wenn sie zu Gnaden geht, das heisst, wenn sie sich herablässt und untergeht, das Siebengestirn — *il settentrion del primo cielo* —, welches alle Erdenpilger auf den rechten Weg weiset, wie hienieden das irdische — *il piu basso* — den Schiffern zum Wegweiser dient: aber dieses geht auf und unter und verhüllt sich in Wolken, jenes weiss von keinem Untergange und darum auch von keinem Aufgange, noch von einer andern Wolke, als von der Sünde (1—6). Wie das Siebengestirn am irdischen Himmel einen Wagen hat — *carro* (Inf. XI 114. Prg. II 30. Par. XIII 7) —, so hat ihn auch dieses Siebengestirn, welches eben sammt seinem Wagen Halt gemacht hat. Alle Vierundzwanzig, welche zwischen diesem Siebengestirn und dem Greifen mit dem Wagen standen, wenden sich jetzt nach diesem, als dem Ziele ihres Verlangens, in welchem sie Genüge und Frieden finden, *al carro, come a sua pace* (7—9). Und einer von ihnen singt, wie ein Bote des Himmels (11): *Veni, sponsa, de Libano!* Komm, Braut, von Libanon! Wer kann es anders sein, als König Salomo? Hoh. L. 4, 8. Er rufet es dreimal aus, Alle stimmen ein (12).

Es ist derselbe Vorsänger, der Tages darauf im himmlischen Paradiese, im Sonnengestirn (Par. XIV), von der künftigen Auferstehung predigt. Und wie sich im himmlischen Paradiese auf Salomo's Osterpredigt in Aussicht auf die künftige Auferstehung und Wiedervereinigung alle Seligen erheben, Amen zu singen (Par. XIV 61), so erheben sich jetzt im irdischen Paradiese auf seinen Ruf nach der Braut, auf den Ruf eines solchen verklärten Greises, *ad vocem tanti senis*, (17) der Boten Gottes Hundert hoch oben auf dem Gottes-Wagen, *in sulla divina basterna* (16—18): wie einst beim letzten Aufgebote, *al novissimo bando* (13), die Seligen aus ihren Gräbern bereit und fröhlich werden auferstehen, mit neubelebter Stimme Halleluja zu singen, so frisch und wach erheben sich an diesem Auferstehungs-Morgen hundert Diener und Boten des ewigen Lebens, *ministri e messagier di vita eterna*, und rufen: *Benedictus, qui venis!* Gelobet sei, der da kommt! (19) Matth. 21, 9. Auf den Ruf nach der Braut, dass sie komme, folgt ein Hosanna dem Bräutigam, welcher kommt. Und nun streuen sie von Oben herab und rundum Blumen mit vollen Händen. Sie rufen: *Manibus o date lilia plenis!* Streut, o streut Lilien voll aus den Händen! (21). Aen. VI 884.

Nach solchen Vorbereitungen folgt jetzt eine neue Erscheinung. Unter einer Wolke von Blumen steigt, während der Himmel nach Morgen im Rosenlichte, und all-anderwärts im heitersten Blau erglänzt, eine Frau aus der Höhe hernieder: es ist Beatrice: Beatrice, um derentwillen der Pilger Tages vorher (XXVII 36) durch das Feuer des Purgatoriums gegangen war, als er nach langem Zögern, nach vielen vergeblich versuchten Vorhaltungen das Wort vernahm: *Tra Beatrice e te è questo muro!* — So war es ja auch Beatrice's Name gewesen,

der ihn auf dem ganzen mühevollen Wege durch die unterirdischen Tiefen und über die steilen Höhen, so oft er ermatten oder verzagen wollte, mit neuer Kraft erfrischt hatte. Ja, dass er sich zu der gefährlichen Wanderung ermannte, das war die Aussicht auf Beatrice: darum konnte er zu Virgil sagen:

Jetzt geh', uns beiden ist ein ein'ger Wille.

(Inf. II 127—142)

Im Vor-Purgatorium nennt Virgil nur Beatrice's Namen, flugs ist der ermattete Pilger wieder frisch und munter, und eilt so, dass Virgil zur Geduld ermahnen muss (Prg. VI 49—57). Jetzt ist sie nun wirklich selbst erschienen. Sie ist in Flammenfarbe gekleidet, mit weissem Schleier, mit grünem Mantel, mit Oliven-Kranze (30—33): die Farben kennen wir schon. Hienieden war sie ihm vor 25 Jahren zum erstenmale im rothen Kindesgewande erschienen, und neun Jahre darauf zum zweitenmale im weissesten Weiss. Im feuerrothen Gewande, wie das erste-mal, hatte er sie auch noch einmal im Traume ein Jahr nach ihrem Heimgange zu sehen geglaubt (*das neue Leben* 1. 32).

Jetzt ist, so viel ist zweifellos, jetzt ist Dante's Morgentraum vor dem heutigen Osterfeste auch zur zweiten Hälfte erfüllt, der Traum von Rahel, von welcher die Schwester Lea zeugte: *Lei lo veder, e me l'ovrar appaga*. »Ihr giebt das Schau'n, und mir das Wirken Frieden.« (XXVII 108.) Und mit dem jüngsten Morgentraum ist auch der Jugendtraum seines Lebens seit seinem neuen Leben erfüllt.

Der Dichter ist ganz übernommen: er sieht sich, wie er immer pflegt, nach seinem treuen Führer um, aber — Virgil ist verschwunden. Das selige Wiedersehen ist auch noch hier mit einem schmerzlichen Abschiede verbunden.

Dante weint. Da redet ihn Beatrice an: sie nennt ihn bei seinem Namen, indem sie beginnt, aber dann nennt sie den Namen nicht wieder. Sie spricht: Dante! weine nicht über ihn, weine über Dich! (55 — 57). Der Dichter bemerkt selbst, dass er hier seinen eigenen Namen einregistriren müsse, dass er dazu genöthigt sei, weil ihn Beatrice so angeredet habe. Sonst kommt der Name Dante im ganzen Gedichte nicht vor: oder doch nur einmal, wenn die Lesart richtig ist, aus dem Munde Adam's, dem alle Namen der Nachwelt vertraut sind (Par. XXVI 104). Nun besteigt sie, wie eine Gebieterin, *quasi ammiraglio* (58), den Wagen, und zwar auf der linken Seite, wo die vier Jungfrauen stehen, wo auch Dante steht (XXVII 67. 68), zu dem sie sich alsbald in weiterer Rede wendet. Nun wird das erste Wiedersehen nach zehn Jahren alsbald eine ernste Mahnung zur Busse, der Ostag beginnt mit gründlicher Busse. Beatrice straft den Freund mit scharfen Vorhaltungen über die Verirrungen seines Lebens seit ihrem Heimgange. Es ist ein ernstes Wort, wenn sie so anhebt:

Guardaci ben: ben son, ben son Beatrice!

Come degnasti d'accedere al monte?

Non sapei tu, che qui è l'uom felice?

73—75.

Wer kann diese Terzine übersetzen? Der Sinn ist:

Sieh nur her: ich bin Beatrice.

Wie kommst Du dazu, dem Berge zu nahen?

Wusstest Du nicht, dass hier die glückseligen Menschen sind?

Auf diese Frage kann er nicht antworten.

Gli occhi mi cadder giù nel chiaro fonte:

Ma veggendomi in esso, i trassi all' erba:

Tanta vergogna mi gravò la fronte.

76—78.

Er schämt sich, er schlägt die Augen nieder zum klaren Quellwasser. Aber so sehr er sich schämt, so schämt er sich doch noch vor seiner Schaam: er sucht dem eignen Bilde im Spiegel (Jac. 1, 23. 24) noch auszuweichen, er kann es nicht auf einmal ertragen, er wendet die Augen vom Wasser auf das Gras. Wie er sich auch erst des reinen hellen Wassers gefreut hatte, jetzt ist es ihm zu rein, zu hell.

Darauf singen die Engel, den bitteren Schmerz zu lindern und Trost zu verkünden, den einunddreissigsten Psalm (83): *In te, Domine, speravi.* »Herr, auf Dich traue ich: lasse mich nimmermehr zu Schanden werden: errette mich durch Deine Gerechtigkeit.« Aber sie singen nur bis zum achten und neunten Verse, bis zu den Worten: »ich freue mich, und bin fröhlich über Deine Güte, dass Du mein Elend ansiehst, und erkennest meine Seele in der Noth. Und übergiebst mich nicht in die Hände des Feindes: Du stellest meine Füße auf weiten Raum.« Weiter singen sie nicht, *oltre non passaro* (84): denn das Folgende bezieht sich auf neue Angst und Anfechtung; jetzt thut es aber Noth, ein geängstetes Herz zu trösten: es würde sonst des Sündenschmerzes auf einmal zu viel.

In diesem Verhalten der Engel könnte wohl manches Christenherz, das auf sich selbst Acht hat, den Weg der Busse erkennen, den es selbst bestanden hat. Die volle Sündenerkenntniss erschliesst sich keinem Menschen auf einmal: auf einmal könnte es keiner ertragen: die Sündenerkenntniss wächst vielmehr schrittweise mit der Erkenntniss der Gnade.

Nach dieser tröstenden Hinweisung auf Den, der den Sünder nicht zu Schanden werden lässt, wenn sich nur dieser vertrauensvoll zu Ihm wendet, da wird Schmerz

und Herz erweicht: Thränen erleichtern das beklommene Herz (89—99).

Nun fährt Beatrice fort, damit sie von dem Freunde recht verstanden werde, denn die Engel wissen's schon (103—108), sie tritt jetzt auf die rechte Seite des Wagens und wendet sich zu den Engeln, und fährt fort, die Fülle der Gnadenheimsuchungen — *larghezza di grazie divine* (112) — in Erinnerung zu bringen, welche diesem Pilger schon in seinem Leben zu Theil geworden sind, und doch keine dauernde Frucht gebracht haben. Alle Mahnungen haben nicht geholfen, alle Versuche, durch Visionen und Inspirationen im Schlafe und Traume wie im Wachen die Erinnerung zu wecken, sind gescheitert (133—135), alle Argumente zu seinem Heile (136) waren zu kurz: es blieb zuletzt nichts übrig, als die Höllenfahrt zur Selbsterkenntniss (136—138). Diese hat er bestanden: von da ist er bis hierher gekommen. Nun erst kann er zu der Traurigkeit gelangen, worauf es mit ihm abgesehen ist, zu der Traurigkeit, welche zur Seligkeit eine Reue wirkt, die Niemand gereuet. Es ist Gottes Ordnung, so schliesst Beatrice, dass Niemand über den Strom Lethe zur Vergebung der Sünden gelangen kann ohne ernstliche Buss-
thränen, *senza alcuno scotto di pentimento che lagrime spanda* (142—145).

Deshalb ist jetzt Beatrice von dem himmlischen Paradiese zu dem irdischen herabgekommen, Beatrice, welcher schon in ihrer irdischen Laufbahn die Lebensführung des Dichters von seinem Knabenalter an befohlen gewesen war, Beatrice, deren Heimgang eine neue Weckung gewesen war, zu trachten nach dem, das droben ist, Beatrice, die endlich in der grössten Noth seines verirrtten Lebens vom Himmel zur Hölle herabgefah-

ren war, um den Heiden Virgilius für den schwachen Christen zum Geleit durch Hölle und Purgatorium zu verordnen (Inf. II), weil er anders nicht zu retten war, als durch leibhaftige Einsicht in die jenseitigen Folgen der Sünde. Eben diese Beatrice ist die Braut von Libanon, und als solche die Kirche in Person, welche da, wo Virgil nicht weiter kann, nicht weiter darf, mit einer ernststen Busspredigt beginnen muss, denn das Himmelreich ist nahe herbei gekommen. Wir werden sie noch näher kennen lernen. Von nun an löset sie alle Zweifel ihres Schützlings, und befestigt ihn in der Erkenntniss der Wahrheit nach der Schrift, wie sie die Kirche treulich bewahrt.

Aber ein Räthsel ist in diesem Gesange noch unge-
 löset: es betrifft die Diener und Boten des ewigen Lebens, welche gleich am Anfange, unmittelbar nach dem Rufe nach der Braut, auf dem Siegeswagen sich erheben, und Dem, der da kommt, Heil zurufen. Sie waren erst nicht zu sehen auf dem Wagen, jetzt sieht und hört sie der Dichter: sie scheinen auf dem Wagen verhüllt zu stehen: der Wagen wird hier selbst als behangen, als Basterne, bezeichnet. Beziehet sich das auf Christen, deren Leben verborgen ist mit Christo in Gott (Col. 3, 3)? auf den verborgenen Menschen des Herzens (1. Petr. 3, 4)? Es sind ihrer hundert (17): die Zahl scheint auch eine bestimmte Bedeutung zu haben, und nicht bloss eine Vielheit zu bezeichnen? Dürfen wir etwa an die hundert Propheten denken, welche Obadja in Höhlen verborgen hielt vor der Verfolgung (1. Kön. 18, 4)? Oder an die hundert von den 144000 Auserwählten, welche Johannes sah (7, 4 = 14, 1)? Oder sind es nicht vielmehr Engel, die sich auf den Wegen niedergelassen haben, dieselben,

die gleich darauf Blumen streuen? Die letzteren werden später (XXXI 77) ausdrücklich als Engel bezeichnet, es scheinen dieselben zu sein, die eben (83) den 31. Psalm gesungen haben, ohne dass sie gesehen wurden.

XXXI

Auf den ärztlich heilenden Lukas-Dienst der Engel folgt jetzt wieder Beatrice's Amt an dem Worte, das verwandelt wie der St. Paulus verwandelt, von uns abwärts zu uns aufwärts. Das zweischneidige Schwert lässt nicht ab, bis dass es durchdringt und scheidet. Leid und Seele nach Mark und Bein: Beatrice braucht nicht allein die Schärfe der Seele, sondern auch die Spitze Gottes (1—2), ohne Nadeln und Nögen. Senz chava (1), die der Sünder zum Erkenntnis seiner ganzen Schuld und zu gründlicher Buße kommt. Auf die Frage: Was hat dich denn eigentlich verlockt und verführt nach so vielen Weckstößen und Mahnungen den noch wieder abzuweichen von dem Lichte, der du verordnet ist? (22—30) erfolgt nun mit gedrohter Strafe mit einem Seufzer (31—33) die kurze Antwort: Als präsent (34) die sichtbare Welt der Gegenwart mit ihrer trügerischen Lust und Lockung, welche mächtig wurde nachdem — Beatrice unsichtbar geworden war, koste es, was es wolle (35) oder wie's anderwärts (Pur. XIX 87) ausgedrückt wird: L'amor dell' opporuno e l'uno pensiero. Auf Beatrice's Gebot muss er jetzt das gesenkte Angesicht, welches doch längst bärig war, erheben wie ein ungehorsamer Knecht (68. 74). Jetzt hören die Engel auf, Blumen zu streuen — besser als es

XXXI.

Auf den ärztlich heilenden Lucas-Dienst der Engel folgt jetzt wieder Beatrice's Amt an dem Worte, das verwundet, wie es St. Paulus verwaltet, *con una spada lucida ed acuta*. Das zweischneidige Schwerdt lasset nicht ab, bis dass es durchdringet, und scheidet Leib und Seele, auch Mark und Bein: Beatrice braucht nicht allein die Schärfe der Seite, *taglio*, sondern auch die Spitze, *punta* (1—3), ohne Zaudern und Zögern, *senza cuncta* (4), bis der Sünder zur Erkenntniss seiner ganzen Schuld und zu gründlicher Busse kommt. Auf die Frage: Was hat dich denn eigentlich verlockt und verführt, nach so vielen Weckstimmen und Mahnungen dennoch wieder abzuweichen von dem Laufe, der dir verordnet ist? (22—30) erfolgt nun mit gebrochener Stimme, mit einem Seufzer (31—33) die kurze Antwort: *Le presenti cose* (34), die sichtbare Welt der Gegenwart mit ihrer trügerischen Lust und Lockung, welche mächtig wurde, nachdem — Beatrice unsichtbar geworden war, *tosto che il vostro viso si nascose* (36), oder wie's anderwärts (Par. XXIX 87) ausgedrückt wird: *l'amor dell' apparenza e il suo pensiero*. Auf Beatrice's Geheiss muss er jetzt das gesenkte Angesicht, welches doch längst bärtig war, erheben, wie ein ungehorsamer Knabe (68. 74). Jetzt hören die Engel auf, Blumen zu streuen — *posarsi da loro as-*

persion (77. 78) —. Und nun sieht er Beatrice auf dem Greifen, *volta in sulla fiera* (80), von dem Greifen getragen. Volle Selbsterkenntniss (*riconoscenza*) nagt an seinem Herzen (88). Zerknirscht und überwunden wie er ist, sinkt er in den Staub (89) zu den Füßen des Greifen und Beatrice's, aber noch aus der Ferne, durch den Fluss getrennt.

Als er wieder zum Leben gekommen ist, da sieht er die Frau, die er erst im Paradiese allein gefunden hatte, über sich — *sopra me* —: sie ruft ihm zu: halte mich, halte mich! *Tiemmi, tiemmi!* (93). So zieht sie ihn tief in die Wasser des Flusses Lethe hinein, dem Reuigen zur Reinigung von aller Untugend (1. Joh. 1, 9) (94—96). Als er schon dem andern Ufer, dem seligen, *alla beata riva* (97) ganz nahe war, da singt es: *Asperges me!* (98). Es ist der 51. Psalm, den er singen hört: »Wasche mich! Wasche mich wohl von meiner Missethat, und reinige mich von meiner Sünde. Denn ich erkenne meine Missethat, und meine Sünde ist immer vor mir. — Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde: wasche mich, dass ich schneeweiss werde.« Aber wie es sang, das ist nicht zu beschreiben, das ist nicht zu fassen, nicht auszudenken (99).

sì dolcemente

Ch'io nol so rimembrar, non ch'io lo scriva.

So folgt dem Blumensprengen, womit die Engel und die Menschenseelen, jene von oben, diese rundum, *di sopra e dintorno*, Beatrice empfangen hatten, und jene fortgefahren waren (XXX 20. XXXI 78), der Aspersion Beatrice's, die Wassersprengung, womit Dante geläutert und gereinigt wird. *Asperges me!*

Aber hier müssen wir einen Augenblick inne halten,

um einer Frage, die sich herandrängt, ihr Recht zu lassen. Der Pilger war beim Eintritte in das Paradies von Virgil im höheren Auftrage zum Kaiser über sich selbst gekrönt, und zum Bischof über sich selbst ordinirt und konsekriert worden. Und nun wird er doch wieder, bärtig wie er ist, wie ein Schulknabe behandelt, und bis in den Staub gedemüthigt. Statt selbst Herr über sich — *sopra te* — zu sein, sieht er die unbekannte Frau über sich — *sopra me* —. Ja, ehe er so hoch stand, war er niemals so tief erniedrigt worden. Hiermit scheint zunächst angedeutet zu sein, dass auch der gekrönte König, auch der geweihte Oberpriester, je höher er steht, um so mehr der Demüthigung, der Erniedrigung, der Busse und Erneuerung bedarf. Aber es ist auch mehr damit gesagt. So lange der Pilger unter der Führung Virgil's durch Hölle und Purgatorium stand, so lange stand er noch, mehr oder weniger, unter der Knechtschaft des Gesetzes: nun ist er von Virgil freigesprochen, er ist frei, aber wieder unter dem Gesetze, nämlich unter dem Gesetze der Freiheit (Jac. 2, 12), unter dem Gesetze des Geistes (Röm. 8, 2). Nun gilt es erst recht, nach der Erneuerung zu ringen, und Ostern zu halten — es ist eben Ostern —, Ostern zu halten nicht im alten Sauerteige, auch nicht im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, sondern in dem Süssteig der Lauterkeit und der Wahrheit. So lehrt auch die Oster-Epistel 1. Kor. 5, 6—8.

Darum geschieht es auch jetzt, dass die unbekannte Frau den gebadeten Sünder mit dem Kopfe untertaucht, und dass er nun auch von dem reinigenden Wasser schluckt: — *ove convenne ch'io l'acqua inghiotissi* (102) —. Dann hebt sie ihn heraus, und nun ist er wirklich am jenseitigen Ufer. Hier empfangen ihn singend und tanzend die vier Frauen (100—105). Sie singen:

»Hier sind wir Nymphen, und am Himmel Sterne«. Daran erkennt sie der Dichter: denn als Sterne haben sie ihn schon früher geleitet. — Prg. I 23. VIII 89. — Sie verkündigen ihm noch hellere Erkenntniss, noch tieferen Einblick in die Augen Beatrice's, wenn er erst zu den drei Frauen auf der andern Seite des Wagens gekommen sein würde. *Le tre di là, che miran più profondo* (111). Nun führen sie ihn zu Beatrice vor der Brust des Greifen, *al petto del grifon* (113). Die Brust des Greifen ist ja keine andere, als die Brust des Pelikans, der sein Blut vergiesst für die Seinigen, — *il petto del nostro Pelicano* (Par. XXV 113).

Jetzt sieht nun der Seher das Doppelwesen, *la doppia fiera* (122), — zweimal. Es ist nicht genug, dass das Wesen an sich selbst ein Doppelwesen ist, er sieht es auch in doppelter Weise, nämlich wie es an sich selbst sich gleich und unverändert bleibt, in Zweien Eins ist, — *sola una persona in duo nature* (81) —, Eine Person in zwei Naturen, zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in Einer Person (Par. II 42. XIII 27), das andere mal, wie des Greifen Spiegelbild, *idolo suo*, in Beatrice's Augen bald als Vogel golden, bald als Löwe roth und weiss erglänzt (126), — *or con uni, or con altri reggimenti* (123) —. Was an sich zumal ist, in Zweien eins, das fasst das menschliche Auge successiv auf, in beständiger Wechselfolge, *come nostra natura e Dio s'unio* (Par. II 42).

Der Dichter ist über die Erscheinung an sich selbst und über das Spiegelbild in Beatrice's Augen so verwundert, dass er, indem er seine Wahrnehmungen berichtet, ausdrücklich an den Leser sich wendet, um ihn zum Nachdenken aufzufordern über das wunderbare Geheim-

niss, *che, saziando di sè, di sè asseta* (129). So ruft er aus:

*Pensa, lettore, s'io mi maravigliava,
Quando vedea la cosa in sè star queta,
E nell' idolo suo si trasmutava.*

Unwillkührlich muss hier der Leser mit und neben dem Seher stille stehen. Wir stehen vor einem Geheimnisse, an welches der Dichter fort und fort erinnert wird. Ist es doch die Sehnsucht nach unmittelbarer Glaubenserfahrung über das Geheimniss der Gottmenschheit, welches ihn immer höher hebt,

il disio

*Di veder quella essenza, in che si vede
Come nostra natura e Dio s'unio*

(Par. II 40—42)

Dieses Geheimniss ist es, welches sich erst in der höchsten Höhe der Vision, erst in der Verzückung zum Empyreum völlig eroffenbart und einprägt, aber darum nicht weniger ein Geheimniss bleibt. Dort ist es, wo den Augen des Geistes nicht allein das selige Geheimniss der Dreieinigkeit — Ein Wesen, Drei Personen —, sondern auch das selige Geheimniss der Gottmenschheit — Zwei Naturen, Eine Person — noch unmittelbarer sich vergegenwärtigt, dort ist es, wo die zweite Person der Gottheit mitten in dieser ohne Verdunkelung ihrer eigensten göttlichen Farbe — *del suo colore stesso* — zugleich unser Menschenbild — *nostra effige* — abspiegelt (Par. XXXIII 127—132). Und wenn der Seher selbst dort in menschlichen Denkformen nicht ausdrücken, nicht berechnen kann, wie des Menschen Bild zur Gottheit sich verhält, daher er sich mit dem Mathematiker vergleicht, der vergeblich an der Quadratur des Cirkels sich abmüht (Par. XXXIII 137. 138), so ist ihm auch hier die Doppelsicht, die simultane an der Erscheinung selbst, und die successive

in den Augen Beatrice's, ein gründlich gewisses und doch unergründliches Wunder. Wenn er in der höchsten Himmelshöhe, während alle Verstandesberechnungen nicht ausreichen, unmittelbar durch ein Licht von Oben zur Erkenntniss kommt, aber sich daran genügen lässt, ob er's auch nicht fassen, noch beschreiben kann, so geschieht es auch schon hier im irdischen Paradiese: denn er sieht's und erfährt's, und wird doch nicht fertig damit, es giebt ihm Genüge, *saziando di se*, aber auch immer neues Verlangen, *di se asseta*. An den Sonnenaugen Beatrice's selbst erkennt er, wie dem Menschen nach seiner Endlichkeit von den zwei in Einer Person vereinigten Naturen, bald die eine, bald die andere in den Vordergrund tritt, gleich als wären sie nicht eins, eben weil der Mensch beide Naturen auf einmal nicht fassen kann, und doch beider bedarf und successive theilhaft wird, wie denn auch in der Person des Greifen selbst — *in se* — beide Naturen zumal, unzertrennt und unvermischt, in Einer Person sind. Ist es doch, als würden wir mit einer einzigen Terzine mitten in die Concilien zu Ephesus und zu Chalcedon versetzt, und an alle Glaubenskämpfe erinnert, die damit zusammenhängen! ist es doch, als sollten uns die Differenzen, die innerhalb der allgemeinen Kirche sich bewegen, als verschiedene Spiegelungen einer und derselben Wahrheit, eine vollkommener als die andere, zu gegenseitiger Ergänzung, an den Augen Beatrice's selbst vorgehalten werden, nur dass Eutyches und Nestorius ausgeschlossen bleiben, wogegen Osiander und Stancarus in den Augen Beatrice's, welche bald die göttliche, bald die menschliche Natur in ihren Farben abspiegeln, zu Einer Person werden! Von solchen unterschiedenen Spiegelungen handelt Dante im Convito (III 7) in demselben Sinne ausführlich.

Aber der Dichter nennt die zwei Naturen auch zwei Regungen, ja wörtlich zwei Regierungen, *reggimenti*. Und dazu enthält eben auch das Gastmahl a. a. O. den Kommentar. Es sind darunter nicht alle scheinbaren Regungen und Bewegungen zu verstehen, sondern eben nur die höheren, wirklichen, die regierenden Regungen, welche der Ausdruck des Geistes oder des Bewusstseins sind, und ebendarum den geistigen Wesen allein eigen sind. Es sind zwei Wirkungen des Geistes nach Aussen, so lehrt Dante, zwei *operazioni proprie dell' anima razionale*, in welchen die Gabe Gottes zu Tage kommt. Diese sind die Sprache und die Handlung. Thiere sprechen nicht: Thiere handeln auch nicht. Bewegung ist noch keine Handlung: die Handlung kommt aus dem Innern: der Geist ist ihre Voraussetzung. Darum ist die Handlung, *atto*, näher als Regierungshandlung, *reggimento*, bezeichnet, denn damit ist die Erhabenheit ausgedrückt. So sind denn auch hier die beiden Naturen des Greifen in ihrem Verhalten nach Aussen als die beiden Hoheiten, als regierende Mächte bezeichnet, wie sie beide von dem Greifen unmittelbar ausgehen, und in ihm allein ihren Grund finden, wie sie in ihm selbst zwar unvermischt, aber auch unzertrennt sind, hingegen unter den Menschen in zwei Personen, in zwei Seiten auseinander gehen, nur dass beide mit einander verbunden bleiben, einander ergänzen und unterstützen, und in dem, von dem sie beide stammen, ihre Einheit finden. Kurz, die beiden *reggimenti* am Greifen (123) erinnern unwillkürlich an die beiden *reggimenti* auf Erden (Prg. XVI 128), welche nicht vermischt und nicht getrennt werden sollen.

So viel vom Adler und vom Löwen in und ausser Beatrice's Augen. Während sich der Seher an dieser

Doppelschau weidet und nicht satt wird (127—129), erheben sich, im höhern Chor, *del più alto tribo*, die andern Drei, tanzend und singend (130—132). Sie bitten Beatrice, dem zum Frommen, der so weit nach ihr gewandert ist, sich zu entschleiern, dass er nun auch ihre zweite Schönheit im zweiten Leben, ihre himmlische Schönheit sehe (133—138). Jetzt wird dem Pilger, was ihm die vier Frauen zuvor angedeutet hatten: Beatrice entschleiern sich.

O isplendor di viva luce eterna!

Quando nell' aere aperto ti solvesti!

(139. 145)

O Lichtglanz ew'gen Lebens, wie erschienst Du,

Als Du Dich nun in freier Luft enthülltest!

1. Kor. 13, 12 = 1. Joh. 3, 2.

XXXII.

Am 9. Junii 1290 war Beatrice heimgegangen —
Neues Leben c. 24 —. Am 9. Junii 1291 hatte der Dichter den Jahrestag ihres Todes gefeiert — N. L. 27 —

Oggi fa l'anno che nel ciel salisti!

Am 9. Junii 1292 gedenkt er wiederum »des Engleins, das im Himmel nun gekrönt ist«: wiewohl seine Seele getröstet wird von einer sichtbaren Stellvertreterin Beatrice's — Conv. II 2 —. Jetzt, am Osterfeste 1300, steht er, wie im Traume, vor Beatrice selbst, (XXXI 16) den zehnjährigen Durst zu stillen, *a disbramarsi la decenne sete* (2). Sie ist entschleierte, er ist in ihren Anblick versunken. Von den drei Jungfrauen, die zur Rechten des Wagens, mithin ihm zur Linken stehen, hört er das warnende Wort! Allzu vertieft! *Troppo fiso!* (9). Doch er ist schon geblendet, weil er sich nach dem Maasse seiner Kraft zu tief vertieft hat (12). — Das begegnet ihm auch später (Par. XXV 136 flg.), während er zuletzt im höchsten Gipfel der Verzückung in das dreieinige Licht selbst unverwandt zu sehen vermag, und gerade dadurch die Sehkraft gestärkt wird (Par. XXXIII 112 flg.). — Jetzt ist er aber, doch nur auf kurze Zeit, *alquanto*, geblendet: allmählig erhält er das Augenlicht wieder, indem er an Wenigem — *al poco* — sich genü-

gen lässt, an Wenigem, so wiederholt er, nämlich im Verhältniss zu dem Mehreren, wovon er sich mit Gewalt zurückhielt (13—15). Nun sieht er den glorreichen Zug — *la glorioso esercito* — in derselben Ordnung, wie er herangekommen war, sammt den voranleuchtenden sieben Flammen successiv sich umwenden, wie den Flammen so der Sonne nach, also von Abend nach Morgen (18). Als die Wendung an den Wagen kommt, da folgt er, mit dem Dichter Statius, und mit der Frau, die ihn durch den Strom Lethe gezogen hatte, demjenigen Rade des Wagens, welches den kleinsten Bogen zu machen hatte, *che fé l'orbita sua con minore arco* (30). Es scheint das Rad zur Rechten zu sein, wo die drei Frauen gehen, während die vier ihrem Rade zur Seite bleiben. Der Greif zieht wieder den gebenedeieten Wagen selbst, *il benedetto carro*, so doch, dass auch nicht eine Feder drob sich rührt (26. 27).

Der Zug war erst gekommen vom Morgen nach Abend, vom Aufgange aus der Höhe — Luc. 1, 78 — zur Erde hernieder, das ist die Sonne der Gnade, die zu Gnaden niedergeht: aber er war gekommen, um alle, die ihm folgen wollen, vom Abend nach Morgen zum Aufgange zu weisen. Darum wendet er sich nun auch wieder zum Sonnen-Aufgange. So gehet allüberall der natürliche Weg nach Abend bis in die Nacht des Todes; aber der übernatürliche Weg des Menschen, der Weg des Lebens gehet aufwärts (Spr. 15, 24). So ging auch Dante gleich Anfangs flussaufwärts nach Morgen, *a Levante* (XXIX 12). Der Weg von Abend nach Morgen gilt dem Dichter überall als der Weg nach der Heimath, während der natürliche Weg von der Heimath ab in die Fremde nach Abend weiset (Conv. II 15 vergl. II 6). — So gehet auch nach der Geschichte der Zug der Völker

von Morgen nach Abend*): nur dass damit zugleich der Weg von Aegypten nach Rom vorgezeichnet ist (Inf. XIV 104. 105). So ist auch das römische Reich selbst von Westen nach Osten, von Rom nach Konstantinopel gezogen (Par. VI 1—3), aber auch, um wieder von Konstantinopel nach Italien zurückzukommen, wie Dardanus von Italien nach Kleinasien zog, und Aeneas von da wieder zurückkam. Immer weist aber der Heimweg nach Morgen: von Aegypten nach Jerusalem (Par. XXV 55. 56. Vergl. Par. XXVII 79—87)**). Darauf deuten mitten im Laufe der allgemeinen Geschichte die Kreuzzüge, die schon damals — im Jahre 1300 — zunächst ohne sichtbaren Erfolg vorüber waren; schon damals wurde die Klage laut, dass die Kirche sich nicht mehr um ihr Heimathsland kümmere (Par. IX 126). Damit ist viel gesagt, auch für unsere Tage im Hinblick auf Jerusalem und — Konstantinopel. Genug, der Zug wendet um, *console e con le sette fiamme al volto* (18).

Jetzt folgt eine zweite Reihe von Visionen, die nun immer räthselhafter werden. War dem Seher bis hierher die Kirche Christi nach ihrer ursprünglichen Stiftung von Oben, nach den Offenbarungen alten und neuen Testaments, des Gesetzes und des Evangeliums, der Weissagung und der Erfüllung, in deutlichen Zeichen vorgestellt worden, war ihm das erste Weihnachtsfest bis zum ersten Osterfeste unter dem Bilde eines Greifen, das erste Pfingstfest an den Gaben des heiligen Geistes vergegenwärtigt worden, so scheint sich jetzt die dreizehnhundertjährige Geschichte der Kirche auf Erden vor seinen Augen in

*) D. Klopp: Geschichte und Sagen der deutschen Volksstämme. 1851. I. S. 1 flg.

**) Dante Alighieri's Osterfeier etc. 1849 S. 118.

einzelnen Umrissen und wunderbaren Bildern zu entwickeln: es folgt nun eine Erscheinung auf die andere.

Den Zug durch den für den Menschen verlorenen Paradieses-Hain geleitet Schritt für Schritt englische Melodie, *temprava i passi un' angelica nota*, (31—33). Drei Pfeilschüsse weit ist der Zug auf seinem neuen Wege gekommen: da steigt Beatrice vom Wagen herab (34—36). Auf einmal murmelt Alles: O Adam! *Adamo!* (37). Da stehen sie vor einem entlaubten Baume, den alle umkreisen: der Baum ist blätter- und blüthenlos, *una pianta dispogliata di fiori e d'altra fronda in ciascun ramo* (38. 39): er wird später (50) auch das verwittbete Reis, *la vedova frasca*, genannt. Der Baum ist höher, als alle Bäume auf Erden, und hat nicht seines Gleichen in Indiens höchsten Waldungen. Und statt dass andere Bäume im Wipfel immer spitzer zulaufen, dehnt sich dieser in der Höhe immer weiter und breiter aus, *tanto si dilata più quanto più è su* (40—42). Alles ruft jetzt rund um:

Beato sei, grifon, che non discindi

Col becco d'esto legno dolce al gusto,

Posciachè mal si torce il ventre quindi.

43—45.

Und der Greif selbst, *l'animal binato*, verkündet:

Sì si conserva il seme d'ogni giusto!

46—48.

Und darauf wendet er sich zum näheren Zeugnisse, wie und wodurch die Wurzel alles Guten zu pflegen und zu erhalten ist, zu der Deichsel, an welcher er bisher den Wagen geleitet hatte, und bindet eben diesen Wagen, den er bisher unmittelbar an seinem Halse geleitet hatte, an den dürren Baum, und zwar mit der Deichsel, welche von dem Holze des Baumes genommen ist, *e quel di lei a lei lasciò legato* (49—51). Kaum ist der

Wagen durch die Deichsel mit dem Baume verbunden, so wird auch dieser in allen Aesten und Zweigen wieder frisch und grün und blühend, wie die Bäume thun, wenn die Frühlingssonne kommt. Der Baum verjüngt sich so in einer Farbe, die weniger als Rosen, und mehr als Viole leuchtet, — *men che di rose e più che di viole* — ; näher wird die Farbe der Blätter nicht bestimmt (52—60). Mit dem Wagen geht dagegen keine Veränderung vor, als eben die, dass er, wie erst dem Greifen, nun durch diesen dem Baume anvertraut wird. Der Baum war vorher verlassen, verwittbet, der Wagen hingegen war vorher nicht verlassen, und ist es auch jetzt nicht.

Zu dieser feierlichen Verbindung zwischen den Wagen ertönt ein Gesang — *l'inno* —, der hienieden nicht gesungen wird, den der Dichter nach seinem Texte nicht verstehen, und nach seiner Melodie nicht ganz bis zu Ende ertragen konnte (61—63). So begegnet es ihm mehr (Par. XIV 170. 126), wie es vormals dem h. Franciscus von Assisi begegnet war.

Hier versinkt Dante über den Gesang in Schlaf und Traum, wie Argus bei Merkurs Gesange von der Syrinx (64—66). Aber wie er einschlief, das weiss er nicht zu beschreiben (67—69). Das begegnet ihm auch mehr (Prg. XVIII 141—145). Ein Lichtblitz und eine Stimme: Steh' auf, was machst Du? *Surgi, che fai?* wecken ihn aus dem Traume (70—72), wie das Wort, das Todte weckt, die drei Jünger nach der Verklärung ihres Herrn aus dem Schlafe und aus den süssesten Träumen von dem Apfelbaume im Himmel (Hoh. L. 2, 3) geweckt hatte (73—78). Und wie diese die Drei, die sie zuvor in der Verklärung gesehen, um zwei vermindert sehen, Moses und Elias verschwunden, und des Herrn Gewand verändert (79—81), so sah er zunächst wieder die Frau über

sich, *sopra me*, stehen, die Frau, die wir nach ihrem Namen noch nicht kennen, *quella pia*, die Frau, die den Fluss entlang seiner Schritte Führerin gewesen war (82—84). Sein erstes Wort ist: Wo ist Beatrice? Die Frau antwortet: Beatrice sitzt unter dem verjüngten Baum, unter seinem Laube und über seiner Wurzel (85—87). Sie weist ihn zugleich auf die Schaar der sieben Frauen, von der Beatrice umringt ist: sie berichtet, dass der Greif mit seinem übrigen Gefolge, mit den 24 Aeltesten, mit den vier Evangelisten, mit den Sieben hinter dem Wagen aufgefahren ist: *gli altri dopo il grifon sen vanno suso* (88—90). Nur der Wagen mit dem Baume, an dem er befestigt wurde, ist zurückgeblieben, und Beatrice sitzt darunter als bestellte Wächterin, *come guardia lasciata lì del plaustro*. Dante's Sehen und Denken ist nur auf sie gerichtet (91—96). Rund um sie bilden die drei und vier Frauen mit den sieben Lichtern in den Händen ein Kloster, *facevan di sè clauastro* (97—99).

Hier tritt eine kleine Pause ein zur Sammlung, zur Erwägung des Gesehenen. Der Seher wird zugleich von Beatrice ermahnt, wohl aufzumerken auf Alles, was noch kommt: sie heisst ihn die Augen auf den Wagen richten, *al carro tieni or gli occhi!* — und, wenn er zur niedern Erde wird zurückgekommen sein, zu zeugen von dem, was er gesehen und gehört, zum Besten der in ihren Sünden verstockten Welt, *in pro del mondo, che mal vive* (103—105). Dafür winkt ihm schon der Lohn: denn hier, so beginnt Beatrice ihr mahnendes Wort, hier, im irdischen Paradieses-Walde, hier, unter dem Baume, der auf Erden bald grünt, bald dorrt, hier, wo wir noch auf der Erde sind, wirst du nur kurze Zeit ein Gast sein — *silvano* —, dann aber mit mir ohne Ende ein Bürger — *cive* — der ewigen Roma, wo Christus selbst ein Römer

ist (100—102). Der Gegensatz ist: Fremde und Heimath, Land und Stadt, Wald und Rom, Erde und Himmel, Zeit und Ewigkeit. Alles, was der Ewigkeit vorausgeht, dieses Leben und der Zwischenzustand nach dem Tode ist kurz gegen die Ewigkeit, eine Fremde gegen die eigentliche Heimath. Auch das irdische Paradies ist noch nicht die ewige Roma, nicht Jerusalem, die droben ist, sondern nur die Vorstufe, *arra* (XXVIII 93). — Wir werden hiermit an viele Sprüche der heiligen Schrift erinnert (Ps. 39, 13 = 1. Petr. 2, 11. Eph. 2, 19). Vergl. Purg. XIII 94—96.

Wie Beatrice befiehlt, so thut er (106—108): und nun folgt eine Anfechtung nach der andern, die bald über den Baum, bald über den Wagen hereinbricht.

Zuerst fährt, wie ein Blitz aus dunkler Wolke, ein Adler — *l'uccel di Giove* — herab und in und durch den Baum, und bricht Blätter und Blüthen ab, selbst die Rinde, *scorza*. Des Adlers Krallen treffen auch den Wagen, wie der Sturm ein Schiff bald rechts, bald links packt (109—117).

Darauf kommt ein dürrer Fuchs, oder vielmehr eine Füchsin, *una volpe*, und schmiegt sich in des Wagens Schooss, *nella cuna del trionfal veicolo*; aber die Wächterin wacht, Beatrice rügt die hässlichen Verschuldungen und jagt das marklose Thier in die Flucht (118—123).

Auf die hungrige Füchsin folgt jetzt wieder der Adler, *l'aquila*. Er kommt wieder daher, woher er zum ersten Male kam: aber nun nicht mehr in feindseliger Absicht: er steigt hernieder in die Arche des Wagens, *nell'arca del carro*, und lässt seine Federn darin, worüber eine Stimme vom Himmel bitterlich klagt und spricht:

„O Schifflein mein, wie schlimm bist Du beladen!“

O navicella mia, come mal sei carica!

(124—129).

Jetzt kommt die vierte Anfechtung. Zwischen den beiden Rädern öffnet sich die Erde und ein Drache, *un drago*, kommt heraus. Und wie eine Wespe den Stachel zurückzieht, so zog er den Schwanz an und schleppte ein gut Stück des Wagens mit sich, und taumelte dann weiter, *e gissen vago vago* (130—135).

Aber ein Theil des Wagens ist übrig geblieben; dieser bedeckt sich nun über und über mit den wohl in guter Absicht zurückgelassenen Adlerfedern, wie fruchtbarer Erdboden mit Unkraut: der Rest des Wagens sammt beiden Rädern und der Deichsel sind im Nu, in weniger Zeit, als ein Seufzer den Mund offen hält, mit den fremden Federn ganz überzogen (136—141).

So entstellt, *trasformato così*, treibt das heilige Gebäude, *il dificio santo*, sieben Häupter, *teste*, heraus, nämlich vier an den vier Ecken des Wagens, und drei über der Deichsel: jene vier je mit einem Horn, diese drei je mit zwei Hörnern: also sieben Häupter und zehn Hörner. Ein solches Ungeheuer ist nie gesehen worden (142—147).

Und auf dem Wagen, wo vorher Beatrice stand, — diese scheint unsichtbar geworden zu sein, — auf dem Wagen, der zum Ungeheuer (*mostro*) geworden, sieht der Dichter eine freche Dirne, eine emancipirte Frau — *una puttana sciolta* — sitzen, wie eine Burg auf hohem Berge, und ihr zur Seite, wie, dass sie ihm ja nicht entführt würde, einen Riesen, *un gigante*. Erst herzt und küsst sich mit ihr der Bube — *quel feroce drudo* —, und dann, weil sie die lüsternen Augen nach dem Dichter gewendet hatte, schlägt und geisselt er sie (148—156).

Zuletzt löset er, voll Argwohns und voll Zorns, den zum Ungeheuer entstellten Wagen von dem Baume — *disciolse* —, und schleppt ihn von seiner Stätte weg

durch den Wald, so dass er dem Seher nur Ein Schild, nur den Wald als Schild liess zur Deckung gegen die zuchtlose Dirne und gegen das neue Unthier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern — *alla nova belva* — (157—160).

Hiermit fällt der Vorhang: die Zwischenzeit bis zum letzten Acte benutzen wir zur Erinnerung, zur Erinnerung im doppelten Verstande, nämlich zur nochmaligen Vergegenwärtigung der äusseren Erscheinungen, und so viel als möglich zum inneren Verständnisse derselben nach ihrer eigensten Bedeutung.

Von den Erscheinungen sind uns viele wenigstens im Allgemeinen aus den früheren Visionen bekannt. Wir kennen den Wagen mit zwei Rädern, der nun umgewendet ist nach dem Aufgange zu: wir kennen den Greifen, der nun mit seinem Gefolge aufgefahren ist. Wir kennen auch Beatrice, die jetzt von dem Greifen zurückgelassen worden ist zur Wacht über den Wagen. Damit ist ihre Bestimmung und Bedeutung für die Kirche noch näher bezeichnet: sie wird sich demnächst noch deutlicher entwickeln. Aber das Erste, was uns noch ganz unbekannt ist, das ist der Baum. Was bedeutet der hohe Baum?

Schon in der vorletzten Sphäre des Purgatoriums (XXII 131. XXIV 103 fig.) finden sich zwei Bäume. Sie erinnern an die Bäume im ersten Paradiese, »lustig anzusehen und gut zu essen« — 1. Mos. 2, 9 —, nur dass jetzt die Büssenden nicht mehr davon geniessen können. Aber dieser Baum steht mitten im Paradiese. Mitten im Garten Eden standen zwei Bäume, der Baum des

Lebens und der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen. 1. Mos. 2, 9. 17 = 3, 7. 17. Hier ist aber nur ein Baum. Der Baum des Lebens kann es nicht sein: denn dieser ist dem letzten Siege als Siegeslohn vorbehalten: seine Früchte werden erst im ewigen Leben gespendet werden zum Essen. Off. 2, 7. = 22, 2. 14. Darum scheint der Baum, vor dem wir mit Dante stehen, der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen zu sein, durch Adam's Ungehorsam verletzt und entlaubt, — darum rufen Alle seufzend: O Adam! — durch den zweiten Adam wiederhergestellt, und zwar durch Gehorsam bis zum Tode am Kreuze, — darum rufen Alle: Heil dir, o Greif, dass du von diesem Holze nichts abreissest! — Der Baum ist sehr hoch, und seine Höhe reicht bis zum Himmel, und breitet sich bis an das Ende des Landes, als das Zeichen der Autorität, welche Gehorsam fordert. Der hohe Baum ist fort und fort in der heiligen Schrift das Sinnbild königlicher Gewalt und Majestät. Dan. 4, 7 flg. Ezech. 17, 22—24 = 31, 3. Der Gegensatz solchen Baumes ist — der Dornbusch. Richt. 9, 8 flg.

Der Baum, so spricht Daniel zu Nebukadnezar, der Baum, den du gesehen hast, dass er so gross und dick war, und seine Höhe bis an den Himmel reichte, und breitete sich über das ganze Land, und seine Aeste schön, und seiner Früchte viele, davon Alles zu essen hatte, und die Thiere auf dem Felde unter ihm wohnten, und die Vögel des Himmels auf seinen Aesten sassen, der Baum bist du, König! Dan. 4, 17—19.

Der Baum kann geschädigt werden, wenn er von seiner Bestimmung abfällt: der heilige Wächter kann ihn vom Himmel herab verderben: aber der Stock mit seinen Wurzeln wird bleiben. Dan. 4, 12. 20. Aber das Nähere

kann sich erst aus dem Verhältnisse des Baums zum Wagen erklären. Der Greif hat ja den Wagen vor seiner Auffahrt unmittelbar selbst an den Baum gebunden, und zwar zur Bewahrung des Saamens aller Gerechtigkeit:

Sì si conserva il seme d'ogni giusto.

Aus diesem Verhältniss kann sich auch erst die Deichsel als das Verbindungsmittel nach ihrer bestimmteren Bedeutung erklären. Darum achten wir zunächst auf den Wagen und Baum in ihrem Verhältnisse zu einander.

Der Wagen — *carro, arca, basterna, plastro* — ist die christliche Kirche, von Christo selbst gegründet auf das Evangelium, und versiegelt durch den heiligen Geist. Wir erkennen sie auch an der Begleitung, an den sieben Leuchtern, Flammen und Streifen, an den 24 Aeltesten und an den 11 Jüngern des neuen Testaments, an Beatrice und den sieben Jungfrauen. An den Aeltesten und den Jüngern erkennen wir das Schriftprincip der Kirche: es sind die heiligen Menschen Gottes, welche die Schrift verfasset haben, getrieben von dem Geiste Gottes (2. Petr. 1, 20. 21) unter dem Siebengestirne der Geistesgaben — *settentrion del primo cielo* — zum Steuerruder — *timone* — (XXX 1—6): wir erkennen dasselbe Prinzip an Beatrice, welche das Wort Gottes in der Kirche bewahret und ausleget, zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, auf dass ein Mensch Gottes vollkommen sei, zu allen guten Werken geschickt (2. Tim. 3, 16. 17). Das Wort Gottes ist aber zur Predigt bestimmt, als das lebendige Wort (Röm. 10, 14): darum ist es in der Kirche, und zunächst für das geistliche Amt. Die Bestimmung zum Nachlesen ist das Sekundäre: darum ist uns mit der Schrift deren Predigt in 24 und 11 Predigern gegeben, welche den Wagen geleiten.

Ist der Wagen die Kirche des neuen Testamentes, gegründet auf das Evangelium — Matth. 16, 18 —, so ist der Baum der Staat, — näher das römische Kaiserreich, die Weltmonarchie, wie der Dichter sie sich dachte, gegründet auf das Gesetz. Es ist der Baum, da Adam und Eva das Verbot erhielten: Du sollst nicht. Damit ist das Gesetz gegeben, welches Adam gebrochen hat. Wie das Evangelium in dem Wagen seine Stätte findet, so findet sie das Gesetz im Baume.

Das Verhältniss zu einander entwickelt sich bestimmter, wenn wir Kirche und Staat in ihren Aemtern erkennen; dort das geistliche Amt, der Klerus, als Träger des Worts, des Sakraments und der Schlüsselgewalt, hier das obrigkeitliche Amt, als Träger des Gesetzes: dort ist die Spitze, das oberstbischöfliche Amt, das Papstthum, hier die höchste Reichsgewalt, das Kaiserthum. Jenes meinen wir an der Deichsel zu erkennen, welche den Wagen zunächst leitet und regieret, nachdem der Greif nicht mehr sichtbar ist: sie ist aber auch dem Baume nahe verwandt, sie ist aus dem Holze des Baumes, als mit zur Regierung bestimmt. Die Deichsel — *timone* — ist das Steuerruder auf Erden unter dem siebengestirnten Steuerruder in der Höhe. Die höchste Reichsobrigkeit erkennen wir an der Alles überragenden Höhe des Baumes, — *ἐξουσία ὑπερέχουσα*, *potestas sublimior*, Röm. 13, 1 — an der Höhe, welche unzugänglich geworden ist zum Zeichen ihrer Unverletzlichkeit. Darum breitet sich der Baum erst oben weiter aus, wie mehrmals erzählt wird — XXXII 40. XXXIII 65. 66. Vergl. XXII 191 —. Damit ist wieder gesagt: Du sollst nicht! — Um der Uebertretung willen ist der Obrigkeit die Erkenntniss des Guten und Bösen vertraut, recht zu richten: denn die Obrigkeit ist verordnet zur Rache über die Uebelthäter,

und zu Lobe den Frommen (1. Petr. 2, 14): sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses thut: thust du aber Gutes, so wirst du Lob von ihr haben (Röm. 13, 3. 4). Darum wird auch schon im Römischen Rechte, welches der Dichter kannte, die Rechtswissenschaft als die Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge, als Einsicht des Rechts und Unrechts — *divinarum humanarumque notitia, justi injustique scientia* — beschrieben. Darum gehört eben, wie wiederum unser Dichter lehrt, zum Regieren und Richten zweierlei: nämlich erstens Gehorsam, denn wer Gehorsam nach Unten fordert, der ist auch seinerseits zum Gehorsam nach Oben verpflichtet, und zweitens Erkenntniss des Guten und Bösen. Darum bat auch Salomo beim Antritte seiner Regierung um ein gehorsames Herz, und um ein verständiges Herz zu erkennen, was gut und böse sei, um das Volk recht zu richten (1. Kön. 3, 9. 12). Darum hat auch Salomo, wie geschrieben steht, unter den Königen weder vorher noch nachher seinesgleichen. So liest der Dichter in der Schrift, so hört er im himmlischen Paradiese (X 114. XIII 91—96).

Und was sagt uns die Farbe, in welcher die Blätter und Blüthen des Baumes sich erneuern? *colore aprendo, men che di rose e più che di viole?* Es kommt eine Farbe hervor, weniger als Rosen, mehr als Violen. Die Beschreibung der Farbe ist fast selbst so unzugänglich, als der Baum. Heisst das: weniger hell als Rosen, also dunkler als Rosen, aber heller als Violen? oder heisst es: weniger roth als Rosen, also heller, und röther als Violen, also dunkler? So viel ist klar: blässer als Rosen kann sie nicht sein, da sie röther und folglich auch heller, leuchtender ist, als das Blauroth der Violen. So viel leuchtet ein, dass die Farbe zwischen Rosenroth und

Veilchenroth liegen muss. Darum kann es nicht die Farbe sein, welche St. Bernhard (*de pass. Dom. I 1 cap. 41*) beschreibt: »Sehet an die Oeffnung der Seite, denn ihr fehlt nicht die Rose, wiewohl sie blassroth — *subrubea* — worden ist wegen der Mischung des Wassers und Blutes«. Die Farbe ist heller, als das dunkle Veilchen, weniger hell, als das Hellroth der Rose, heller als die Viole, dunkler als Rosa (58). Das kann auf keine andere Farbe deuten, als auf Purpur, die königliche Farbe, die Farbe der Majestät und Herrlichkeit. 1. Macc. 11, 58 = 14, 44. Die Purpurfarbe fanden wir auch an den Gewändern der vier Frauen (XXIX 131), welche die Tugenden des bürgerlichen, des thätigen Lebens darstellen: der Tugenden Purpur giebt dem dunkeln Erdenleben einen hellen Schein und Glanz, diesem Purpur gebührt die Herrschaft, den Menschen zum Frommen. Hier ist es die Farbe der höchsten Obrigkeit, welche der zu Christo bekehrten Welt vorgesetzt ist. »In ihr einet sich,« so schreibt N. Tommaseo, »die Menschheit dem evangelischen Gehorsam, und die Kirche der Herrschaft des Reichs, der Gehorsam bringt Frucht, und das Reich blühet.«

Hierin tritt uns auch das Verhältniss des Wagens zum Baume, des Baumes zum Wagen lebendiger vor die Augen. Der Baum war erst entlaubt, weil und seit das erste Menschenpaar davon gegessen, das Verbot Gottes übertreten, den Gehorsam gebrochen hatte. Durch den Verband mit dem Wagen wird der Baum, der erst dürr war, wieder grün und blühend, wie der Stecken Aarons, der über Nacht grün wurde, und Blüthen und Mandeln trug (4. Mos. 17, 8). So ist nun auch der Baum wieder verjüngt und restaurirt, neu belaubt und purpurfarbig in Blättern und Blüthen; denn nun ist das Gesetz erfüllt, der Gehorsam geleistet, die Erlösung und Versöhnung

aufgerichtet. Nach dieser Wiederherstellung des Baumes der Menschheit wird ihm nun aber auch die Kirche selbst zur Obhut befohlen und anvertraut: eine christliche Obrigkeit ist auch in der Kirche christliche Obrigkeit.

Die eigentliche, die letzte Bedeutung der Vision ist der von Christo selbst verordnete Verband zwischen dem oberstbischöflichen Amte der Kirche und der christlichen Reichsobrigkeit. Das oberstbischöfliche Amt ist die oberste Instanz des besonders berufenen Priesterthums, der Kaiser ist die höchste Krone des allgemeinen Volkspriesterthums. Durch den Verband wird das Verhältniss der Ebenbürtigkeit zwischen dem geistlichen Amte und dem geistlichen Christen-Stande in höchster Instanz ausgedrückt. Es ist zugleich das Verhältniss zwischen dem Gesetze und Evangelium, zwischen dem alten und neuen Testamente, zwischen dem christlichen Staate und der Kirche, oder zwischen Moses und Aaron, zwischen der Burg auf Zion und dem Tempel auf Morija. Und liegt nicht wirklich Zion und Morija dem Baume und dem Wagen antipodisch gegenüber? Zion liegt auch höher als Morija. Den ersten Tempel baute und weihte König Salomo, und die Priester brachten die Lade hinauf, dazu die Hütte des Stifts. Den zweiten Tempel baute Serubabel, der Fürst Juda, und Josua, der Hohe Priester.

Der Verband ist auch in den beiden Rechten gegeben: so heisst es später von Grazian,

che l'uno e l'altro foro

Ajutò sì che piace in Paradiso.

Par. X 104. 105.

Es ist wohl zu merken, dass die Ebenbürtigkeit beider Gewalten, als von Gott unmittelbar verordnet, nicht allein auf dem Gipfel des Läuterungsberges bezeugt wird, auch der tiefste Schlund der Hölle giebt davon Kunde,

wo Brutus und Cassius mit Judas Ischarioth zugleich ihre Strafe empfangen. Und in dem höchsten Himmel des irdischen Paradieses finden wir die weisse Rose, in welcher Maria obenan sitzt, ihr zur Rechten Petrus mit Johannes, ihr zur Linken Adam und Moses.

Der Verband zwischen den beiden Potenzen oder Gewalten, *duo reggimenti*, führt uns auf das Verbindungsmittel. Dies ist die Deichsel, *timone*. Die Deichsel gehört recht eigentlich zum Wagen, aber sie ist aus dem Holze des Baumes, Bein von seinem Beine und Fleisch von seinem Fleische. Damit scheint das nahe Verwandtschafts-Verhältniss zwischen beiden Lebenssphären der Menschen bezeichnet zu sein. Wir nehmen hinzu, dass an der Deichsel der Wagen gezogen wird: sie ist nicht allein das Verbindungsmittel zwischen Wagen und Baum, sie dient auch zur Leitung des Wagens, früher unter der Aufsicht des Greifen, jetzt unter dem Schirme des Baumes, unter dem Laubdache seiner Aeste und Zweige.

Wir kehren jetzt zu dem Verbande selbst zurück, dessen Zerfall wir schon mit angesehen, wenngleich noch nicht historisch gedeutet haben. Von der Herstellung dieses Verbandes erwartete Dante die Reformation der Kirche und des Staats zumal. Seine Lehre bildet den Gegensatz zu der Bulle „*Unam Sanctam*“, nach welcher P. Bonifacius VIII. die kaiserliche Gewalt von der päpstlichen abhängig und jene zu einem Lehne dieser machte, jene als den Mond, diese als die Sonne bezeichnete. Die Bulle erklärt den Dualismus der Gewalten für Manichäismus, als wenn nicht die Zwei in dem gemeinsamen unsichtbaren Haupte zur Einheit käme. Die Bulle fällt in die Zeit der göttlichen Komödie, in die Mitte des Lebens Dante's: sie ist vom Jahre 1302.

Im Gegensatze zu der päpstlichen Verkündigung ent-

wickelte sich desto bestimmter die Lehre der kaiserlichen Partei. Wie in Christo, dem Haupte, so lehrt der Dichter, zwei Naturen — *duo nature* —, Gottheit und Menschheit vereinigt sind, — vereinigt, aber nicht vermischt, noch getrennt, — so sind auch in der Kirche, als dem Leibe, in Rom als dem Centrum der Kirche zwei Gewalten — *duo reggimenti* —, zwei Sonnen, oder zwei Schwerdter oder Aemter oder Arme von Christo unmittelbar eingesetzt, und — durch die Deichsel des Wagens aus dem Holze des Baumes — mit einander verbunden zu gegenseitiger Unterstützung, Beschützung, Bewachung und Ergänzung. Die beiden Gewalten sind das geistliche und das obrigkeitliche Amt in oberster Instanz, *pasturale* und *spada*, Hirtenstab und Schwerdt, aber keins ohne das andere. Des Dichters Lehre ist fort und fort: sie kommen beide unmittelbar von Gott, als die zwei Schwerdter, an denen es genug ist (Luc. 22, 36. 38. 49—51): sie sind beide zwei verschiedenen Händen anvertraut. Der geistlichen Hand ist nur ein Schwerdt anvertraut; dem geistlichen Amte gebühren wohl beide Schlüssel, Sünde zu vergeben und zu behalten — Prg. XIX 101. Prg. IX 127 —, aber nicht beide Schwerdter.

So lehren nicht allein die Bücher von der Monarchie, so predigt auch die göttliche Komödie. Haben wir doch schon im Vorpurgatorium an der schönen Grotte zur Abendzeit zwei Engel Wacht halten sehen mit zwei glänzenden Schwerdtern (VIII 26). Schon dort wurde der Leser ausdrücklich aufmerksam gemacht, den Sinn nicht zu verfehlen.

Aguzza qui, lettore, ben gli occhi al vero (19). Auf die Ebenbürtigkeit beider Gewalten deutete, wie gesagt, schon die letzte Vision im untersten Höllenschlunde, wo Judas Ischarioth wegen seines Verraths an

der Kirche mit Brutus und Cassius, welche den ersten Kaiser ermordeten, zusammen büßen (Inf. XXXIV 62. 65. 67). — Diese obersten Gewalten gehören beide zu einander: doch nicht zu vermischen, denn jede Gewalt hat des ihr befohlenen Amtes zu warten, aber auch nicht zu trennen, denn jede hat auch in dem Gebiete der Nachbarin ihre Geltung, keine ist auf dem anderen Gebiete fremd und unberechtigt, jede hat vor der andern sich in Acht zu nehmen, auf die andere Acht zu geben und Einfluss zu üben. Wir erinnern hier noch einmal an Krone und Mitra (Inful), womit der Pilger selbst zum Eintritte in das irdische Paradies betraut wurde. Jeder wahre Christ hat ein obrigkeitliches und priesterliches Amt, zunächst über sich selbst, zu verwalten; und je mehr er sich beides selbst anzueignen vermag, um so lieber, um so treuer und gehorsamer wird er beides über sich anerkennen, Krone und Mitra. Aber wir müssen auch hier noch einmal an des Dichters Klagen erinnern, die sich so oft wiederholen. So macht er es namentlich seiner Zeit zum Vorwurfe, dass das Predigtamt auch das Scepter führen will.

Voi fate re di tal ch'è da sermone.

Par. VIII 147.

Und von den beiden Schwerdtern heisst es:

L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada

Col pastorale; e l'un con l'altro insieme

Per viva forza mal convien che vada:

Perocchè giunti l'un l'altro non teme.

Prg. XVI 109—112.

Und wieder heisst es:

Di' oggimai che la Chiesa di Roma

Per confondere in sè due reggimenti,

Cade nel fango, e sè brutta e la soma.

So deuten auch die gespaltenen Klauen, *l'unghie fesse* (v. 99), welche der Dichter vermisst und heischt, deutlich genug auf den Dualismus, der kein Manichäismus ist, denn er hat seine höhere Verbindung in Christo, wie die Klauen am Leibe selbst. Auch in Rom ruft's Tag und Nacht:

Cesare mio, perchè non m'accompagne?

Prg. XVI 97 flg. 106 flg. VI 91 flg.

Auch Dante erkennt in beiden Gewalten einen Kirchendienst, in beiderlei Würden eine Bürde, *la soma*. So hat der Priester und Prophet ein ernstes Wort der Mahnung an den König wie an das Volk, im neuen wie im alten Bunde: so sollen wiederum die Könige Pfleger, und die Fürstinnen Säugammen der Kirche sein (Jes. 49, 23): sie sollen das Volk unterweisen, und dem Herrn ein Lob im Volke bereiten, wie David und Jonathan (2. Chron. 19, 21): sie sollen ein Duplikat der heiligen Schrift stets bei sich haben, und fleissig darauf halten (5. Mos. 17, 18): sie sollen Wächter bei der Tafel sein. Musste doch schon unter Titus der Römische Reichsadler das Wort Christi an Jerusalem vollstrecken, Par. VI 91—93, und unter Karl dem Grossen breitete er seine beiden Flügel über die Kirche. Par. VI 94—96.

Auf dieser Verbindung beider Gewalten, auf diesem Dualismus, welcher in dem unsichtbaren Haupte zur Einheit sich abschliesst und durch dasselbe zur sichtbaren Gemeinschaft gedeihen kann*), ruhet Gottes Segen für Kirche und Staat zumal. *Sì si conserva il seme d'ogni giusto*. Dagegen bringt jede Scheidung, wie jede Vermi-

*) So sagt Dante wörtlich in den Büchern von der Monarchie (III): *Papa et Imperator, cum sint relativa, reduci habebunt ad aliquod Unum, in quo reperiatur ipse respectus superpositionis, absque differentialibus aliis. Et hoc est — Deus.*

schung beider Gewalten, jede Schmälerung oder Lähmung eines Armes am Leibe, eitel Unsegen und Fluch.

Der Baum ist wie der Wagen allein zum Dienste Gottes bestimmt: beide walten mit und neben einander, aber nicht wie die weltlichen Könige (Luc. 22, 25), nicht ohne Gesetz, nicht mit selbsteigener Gesetzgebung, sondern unter dem Worte Gottes, wie es geschrieben steht und von der Kirche gepflegt wird. Oben über waltet, wie Christus unsichtbar, so sein Wort sichtbar im Bekenntnisse der Kirche, welches Beatrice, als Wächterin, vertritt gegen alle eigene souveräne Gesetzgebung, gegen alle selbstgefällige Deutung nach dem eigenen Belieben und Gelüsten (Par. IX 133 flg. V 76—84. XXIX 25—126). Und um Beatrice bilden die sieben Frauen aus sich selbst ein Kloster, geschmückt mit den sieben Leuchtern, Gnadengaben und Sakramenten: die drei mit den drei Farben, welche wir an Beatrice vereinigt finden, Glauben, Liebe und Hoffnung zu bezeichnen, die vier mit der Purpurfarbe, die am Baume selbst ihren höchsten Glanz erreicht, die Tugenden des thätigen Lebens auszudrücken. »Weiter, lieben Brüder, was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohllautet, ist etwa eine Tugend, dem denket nach« (Phil. 4, 8).

In den sieben Jungfrauen, welche zusammen ein Kloster bilden, finden wir den Dualismus der geistlichen und obrigkeitlichen Gewalt, des Klerus und des Laien-Priesterthums, so wie den unveräusserlichen Verband zwischen beiden Seiten noch einmal abgebildet; denn Drei ist die geistliche, Vier die weltliche Zahl, der aus allen vier Enden der Erde zur Kirche gesammelten Welt (Ps. 89, 3. Off. 7, 1 = 21, 13. Gen. 7, 21. 23. Ezech. 1, 6). Zugleich deutet die Sieben auf das Bundes-Verhältniss zwischen dem dreieinigen Gott und der Welt

nach allen vier Weltgegenden, zwischen Drei und Vier: Sieben ist in der hebräischen Sprache die Zahl des Eides, mithin des Bundes. So heisst es auch im Convito (IV 22), die praktische und spekulative Seite des Menschenwesens zu schildern: *Quello uso del pratico si è operare per noi vertuosamente, cio è onestamente, con prudenzia, con temperanza, con fortezza e con giustizia: quello del speculativo si è, non operare per noi, ma considerare l'opere del Dio e della natura.* So weiset auch die Drei und Vier auf den Dualismus, und die Sieben auf den Verband beider. In der Spanischen Kapelle des Klosters St. Maria Novella zu Florenz befindet sich ein dem Zeitalter Dante's angehöriges Wandgemälde*), wo die christliche Offenbarung in ihren geschichtlichen Thatfachen, als die Grundlage, die Mitte bildet, und zur Rechten die wissenschaftliche Betrachtung, die spekulative Diagoge, zur Linken die sichtbare Kirche waltet, und in ihr der Oberbischof und der Kaiser als die beiden Erhalter der Kirche oben an stehen, und darunter die Heerde Christi weidet, von zwei Hunden bewacht.

Auch die Geschichte, so hören wir, so sehen wir mit dem Seher in mehr als einem sprechenden Bilde, auch die Geschichte der christlichen Kirche auf Erden ist ein eindringliches und lehrendes Zeugniß, eine viestimmige Predigt, wie einerseits die Verwahrlosung des heiligen Verbandes zwischen den beiden Armen des Leibes, andererseits die Abweichung von der Schriftlehre des kirchlichen Bekenntnisses Kirche und Staat, Klerus

*) Beller mann: Erinnerungen aus Süd-Europa. S. 86. — Dr. Karl Hegel: Dante über Staat und Kirche. S. 29. — Jahrbücher für wiss. Kritik. 1843. No. 81 flg. Maii.

und Obrigkeit, Wagen und Baum zumal in Unheil und Schaden bringt.

So sehen wir zunächst den Adler herabfahren und Baum und Kirche bestürmen. Das ist das Erste.

Der Adler weiset deutlich genug auf das prophetische Räthsel von dem Adler, der auf Libanon herabfährt, und den Wipfel von der Ceder wegreisset. Der Adler weiset auf den König von Babel, der gen Jerusalem kommt und die Fürsten sammt dem Könige nimmt und wegführet gen Babel. Hes. 17, 3. 12.

Aber die Allegorie ist damit nicht abgeschlossen, der Sinn des Bildes ist damit nicht erschöpft, der Adler bezieht sich in höchster Instanz auf den Römischen Reichs-Adler, da er noch heidnisch war, und, seiner eigensten Bestimmung entfremdet, im schnöden Missbrauche seines von Gott verordneten Reichsamtes die Christen verfolgte, — Blätter und Blüthen abbrach, und selbst die Rinde des Baumes nicht verschonte, der doch erst durch die christliche Offenbarung zu seiner eigensten Bedeutung, zu seiner Verjüngung, zur vollen Anerkennung der obrigkeitlichen Würde gelangt war. Zu der Zeit war der Adler dem Baume sowohl als dem Wagen feind. Wir sehen vor Augen, wie der schnöde zuchtlose Missbrauch reichsobrigkeitlicher Gewalt in heidnischer Hand Gesetz und Evangelium zumal schändet, den Baum schädigt und den Wagen in Gefahr bringt, *come nave in fortuna, vinta dall' onde, or da poggia or da orza* (109—117).

Aber hier tritt uns ein wichtiges Bedenken entgegen. Der Baum ist ja schon lange zuvor mit dem Wagen und zwar von Christo selbst feierlich verbunden worden: er ist von dieser Verbindung wieder frisch und grün geworden: der Baum des Gesetzes, der Baum höchster Obrigkeit. Und nun sehen wir doch, dass diese Obrigkeit noch

heidnisch ist. Wie konnte ihr doch schon der Wagen vertraut werden? wie konnte der Baum schon wieder ausschlagen, wie im Frühlinge die Bäume thun? Die eigentliche Antwort steht in dem Gastmahle des Dichters (IV 4. 5). Der kaiserliche Reichs-Adler ist fast gleichzeitig mit dem Christenthume in die Welt gekommen: zu diesem war das jüdische Volk, zu jenem der Römische Staat providenziell bestimmt. Durch das Christenthum ist erst die höchste Obrigkeit zu ihrer Autorität von Gottes Gnaden gekommen. Matth. 22, 20. Joh. 19, 11. Röm. 13 = 1. Petr. 2, 13 flg. In der vorläufigen Verbindung ist zugleich die Bestimmung für die Zukunft ausgesprochen, welche mit dem Kaiser Konstantin in Erfüllung ging. Und hat nicht schon lange vorher Titus Gottes Urtheil an Jerusalem vollstrecken müssen und Trajan das von Gott ihm anvertraute Richteramt so verwaltet, dass ihm noch nach seinem Tode auf wunderbare Weise Taufe und ewiges Leben geworden ist? Par. VI 92 flg. XX 112. Ja, hat nicht selbst Tiberius als Obrigkeit dienen müssen? Par. VI 86 flg. -- Joh. 19, 11 —. So viel zur Erklärung des Adlers, des ersten Adlers.

Das Zweite war ein weiblicher Fuchs, der sich in das Innere des Wagens windet, aber von Beatrice in die Flucht geschlagen wird, dass er davon läuft, so schnell es die dürren Knochen aushalten.

Die Füchse sind nach dem oft wiederkehrenden Bilde der heiligen Schrift die falschen Propheten, die Irrlehrer. Ps. 63, 11. Ezech. 13, 4. Klagel. 5, 18. Hoh. L. 2, 15. Matth. 24, 24.

Auch Herodes wird von dem Herrn selbst ein Fuchs genannt, weil er sich mit List an ihm versucht. Luc. 13, 32. Aber alle Irrlehre, alle Ketzerei muss vor dem guten Bekenntnisse Beatrice's, der Wächterin, weichen: das

Wort Gottes behält den Sieg (Ephes. 6, 11—18). Davon giebt die Geschichte der Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert Zeugniß, indem keine Ketzerei in der Kirche geduldet wird, sondern eine versiegt ohnmächtig nach der andern, wiewohl auch eine nach der andern, wie Unkraut hervorspriesst. — Aber welche Ketzerei im Laufe der Zeit hier zunächst gemeint sei, das ist eine weitere Frage. Die Fuchsgestalt kann sich auf die schismatischen Streitigkeiten entweder des Novatus zu Karthago seit 250 oder des Novatianus zu Rom seit 251 beziehen, aber sie kann auch auf die dogmatische Ketzerei des Arianismus seit 318 bezogen werden. Der Arianismus greift mitten in das Herz des Christenthums, er vergreift sich an der Person des Herrn: der Novatismus wie der Novatianismus betrifft die Kirchenverfassung und das geistliche Amt; jener reagirt gegen die einseitige bischöfliche Verfassung zu Gunsten der Presbyter und begünstigt in falscher Nachsicht die Gefallenen — *lapsi* — zum Schaden kirchlicher Ordnung und Zucht: dieser übertreibt die Kirchenzucht und gestattet keine Wiederaufnahme Gefallener, auf dass auch die ganze sichtbare Gemeinde heilig sei: jener hat den Bischof Cyprianus in Karthago, dieser den Bischof Cornelius in Rom zum Gegner.

Aber welches Schisma hier gemeint sei, ist damit nicht erklärt.

So viel scheint unleugbar zu sein, dass unser Dichter nach seiner ganzen Art nicht an die Ketzerei überhaupt, sondern an eine bestimmte Ketzerei zu bestimmter Zeit gedacht hat. Die genannten Ketzereien verursachten eine Spaltung in der Kirche, aber nachhaltiger war die arianische: alle drei mussten aus der Kirche weichen. Wie sollte sich denn auch der Dünkel der eigenen Weisheit gegen Schrift und Kirche halten können? jene flieht vor

dieser in aller Eile, *quanto sofferson l'ossa senza polpe* (118—123).

Diese schnelle Flucht scheint wenigstens nicht buchstäblich auf den Arianismus zu passen, welcher viele Völker und Reiche in Europa und Afrika beherrschte und viele Jahrhunderte fort dauerte, wiewohl das Nicänische Concil frühzeitig (325) dagegen zeugte; aber auch die Zeitfolge scheint damit nicht zu stimmen, denn das dritte Ereigniss, welches wir sogleich näher betrachten, würde dann dem zweiten nach der Zeit voraufgehen. Darum scheint doch die Fuchsgestalt, wo nicht auf die Irrung in Afrika seitens des Presbyters Novatus und Felicissimus gegen den Bischof Cyprian, so doch auf die Spaltung seitens des Presbyters und Bischofs Novatianus gegen den Bischof Cornelius in Rom, oder vielmehr auf beide gleichzeitige Spaltungen, wovon jene die Kirchenzucht relaxiren, diese überspannen wollte, sich zu beziehen. Oder sollten etwa alle drei Spaltungen, Novatus, Novatianus und Arius zumal sammt allem ihrem Gefolge und anderem Anhang mit Einschluss der Nicolaiten gemeint sein? Das Bild des Fuchses ist namentlich auf die listigen Unions-Versuche gedeutet worden, womit der Arianismus in die Kirche sich einzuschleichen gesucht hat. Das Bild des Fuchses ist sogar auf dem Versuche des Semiarianismus gedeutet worden, die wesentliche Differenz auf Kosten der Wahrheit durch einen Buchstaben zu vermitteln, durch Verwandlung der Homousie in Homöusie.

Aber die Wächterin schlägt den listigen Versuch aller dieser Abweichungen, in den Schoos (*nella cuna*) der Kirche sich einzunisten (*avventarsi*), siegreich zurück.

Das Dritte ist der Adler zum zweitenmale, wie er die Arche des Wagens mit seinen Federn schmückt. Dieser erinnert an den zweiten Adler in dem Räthsel des

Propheten Ezechiel, nach welchem der Weinstock seine Reben ausstreckt, dass er gewässert würde. Hes. 17, 7. 22 flg.

Aber eben dieser zweite Adler weiset auch sichtlich weiter, er bezieht sich auf den Kaiser Konstantinus († 337). Denn nun ergeht 312 nicht allein das Toleranz-Edict für alle Gottesdienste, sondern auch 313 das Edict von Mailand, welches den Uebertritt zum Christenthume unbedingt freilässt: nun ist der Reichsadler selbst christlich geworden nach seiner ursprünglichen Bestimmung: nun gehört er der Kirche. So ist es der Wille Gottes: aber das Verhältniss bleibt nicht rein, die Kirche wird durch die Gunst der Obrigkeit reich und weltlich. Solche Gunst des Adlers schadet der Kirche mehr, als die frühere Verfolgung von seiten eben dieses Adlers. So wird es auch anderwärts beklagt, dass Konstantin mit seinem Reichsregimente Rom verlassen und dem Papste die Herrschaft allein überlassen habe (Par. XX 55—57). Hieran sehen wir, wie die Kirche verweltlicht, wenn von den beiden Gewalten eine weicht und der anderen das Regiment allein überlässt, *per cedere al Pastore* (124—129).

Das Vierte ist der Drache, der aus der Erde zwischen den Rädern des Wagens hervorkommt, ein Stück aus dem Grunde herausreisset und damit fortrennt in der Irre. — Hier weiset das Bild auf den grossen, rothen Drachen, den Johannes sah, der sieben Häupter hatte, und zehn Hörner, und auf seinen Häuptern sieben Kronen. Off. 12, 3. 4. = 20, 2. Aber der historische Sinn scheint sich auf Muhamed im 7. Jahrhundert zu beziehen. Muhamed finden wir in der Hölle unter den Schismatikern, *che scommettendo acquistano carico* (XXVII 136). Wir finden ihn dort zerspalten vom Kinn an bis herunter

(*rotto dal mento infin dove si trulla*) (XXVIII 24), so wie Ali vom Kinn bis zum Schädel hinauf (*fesso nel volto dal mento al ciuffetto*) (XXVIII 33). Der Muhamedanismus entriss ein Land nach dem andern dem christlichen Einfluss: er eroberte Syrien (639), Palästina und Aegypten (640), Persien (651), Nordafrika (707), Spanien (711). Gegen ihn waren die Kreuzzüge gerichtet: die christliche Kirche hat ihn immer als ihren Erzfeind angesehen. Muhamed hemmte nicht allein den Lauf des Wortes Gottes durch die Länder der Erde, er riss auch einen grossen Theil des schon gewonnenen Gebietes an sich. Andere haben den historischen Sinn des in dem Drachen bezeichneten Schisma auf Photius im 9. Jahrhundert beziehen wollen. Oder sind beide Spaltungen zumal gemeint? Jedenfalls sehen wir, wie alles wüst durcheinander geht — *vago, vago* —, wenn dem obrigkeitlichen Arme sein gutes Schwerdt, und dem geistlichen seine ephesinische Rüstung entkommt (130—135).

Nun folgt zum Fünften eine Entartung auf die andere. Wagen und Deichsel, soviel davon zurückgeblieben, werden mit weltlichen Federn bedeckt. Wagen und Deichsel treiben sieben Häupter und zehn Hörner hervor, nämlich vier Häupter an den vier Ecken des Wagens — *in ciascun canto* —, je mit einem Horne, drei Häupter auf der Deichsel, je mit zwei Hörnern (137—147).

Hiermit scheint sich das apokalyptische Gesicht zu erneuern (Off. 13, 1 = 17, 7. Dan. 7). Der allegorische Sinn scheint zu sein, dass nun alle Sünden zum Ausbruche kommen, die sieben Hauptsünden, wie sie im Purgatorium nach der Reihe gebüsst werden, und zwar die drei schwersten, Stolz, Neid, Zorn, je mit zwei Hörnern, die übrigen, Lauheit, Geiz, Völlerei, Wollust, je mit einem

Horne: jene auf der Deichsel, diese auf den vier Ecken des Wagens.

Die nähere Erklärung der ganzen Vision meinen wir aber in der Vorhaltung zu finden, welche der Pilger etliche Tage zuvor in der Hölle (XIX 100—114) dem Papste Nicolaus III. (1277—1280) gemacht hat: denn darnach hatte diejenige, welche nun über den Wassern sitzt und mit den Königen buhlt, von Anfang an sieben Häupter und zehn Hörner getragen. Aber das waren zuvor die sieben Gaben des Geistes, oder auch die sieben Sakramente, und die zehn Gebote, so lange als ihrem Bräutigam, dem Papste, die Tugend gefiel. Nun aber sind diese heiligen Sieben und Zehn in ihr Gegentheil verkehrt, in sieben Entheiligungen der göttlichen Gnadengaben des Evangeliums und in zehn Uebertretungen der göttlichen Gebote im Gesetze.

Der historische Sinn der kirchengeschichtlichen Vision ist aber damit noch nicht erklärt; die historische Zeitfolge weist uns indessen in das zehnte und elfte Jahrhundert, wo es eben nur die Kaiser waren, namentlich die drei Ottonen aus dem sächsischen Hause (936—1002), und demnächst Heinrich III. aus dem salischen Hause (1039—1056), welche dem zügellosen Unwesen der Päpste in Rom von Zeit zu Zeit zu steuern bemüht waren: wir nennen nur die Päpste Sergius II., Johann X. bis XVI. und zuletzt die drei gleichzeitigen Päpste Benedict IX., Gregor VI. und Sylvester III., welche Kaiser Heinrich III. beseitigte: wir erinnern zugleich an die Namen Theodora I., Macozia und Theodora II. Das war die Zeit, wo alle Laster herrschten. —

Aber wir sehen auf unsere Gesichte zurück, ihren weiteren Verlauf zu beobachten. Denn jetzt zeigt sich — das ist das Sechste — auf dem entstellten Wagen dreist

und sicher, wie ein Fels auf hohem Berge, eine lose Dirne, und ihr zur Seite ein Riese, welcher jene erst küsst und dann unbarmherzig geisselt, weil sie ihre frechen Blicke erst rundum und dann auf den Dichter wirft (148—157).

Zunächst scheint die Dirne dem apokalyptischen Gesichte der grossen Hure zu entsprechen, Off. 17, 1. 15 = 19, 2, und der Riese ist wie einer der zehn Könige, die auf Erden werden trunken werden, mit welchen die Dirne buhlt. Off. 17, 1. 2 flg.

Auch hier suchen wir den speziellen historischen Sinn: er entwickelt sich vollständig an dem nun folgenden Schlusse der ganzen Vision, denn jetzt geschieht es, dass der Riese den entstellten Wagen gewaltsam vom Baume löset und ihn fortschleppt durch den Wald, der dem Seher allein zum Schilde dient vor der Dirne und — dem neuen Unthiere (157—160)—. Das ist das siebente und letzte Gesicht.

Hier löset sich das Räthsel aus der Geschichte der Zeit, welche der Vision unmittelbar vorausging und nachfolgte. Der Riese ist Philipp der Schöne, König von Frankreich, die Dirne ist die entartete Kirche unter ihren Stiefvätern Bonifacius VIII. (1294—1303) und Clemens V. (1305—1314). Erst hielt es der König Philipp mit den Päpsten, dann misshandelte er sie (Prg. XX 86. Inf. XXI 83. XIX 87). Durch Philipps Einfluss wurde im Jahre 1305 Clemens V. zum Papst erhoben, und am 14. November zu Lyon gekrönt. Die römische Kurie wurde von Rom nach Avignon verlegt. Aber Philipp suchte nicht allein den Papst von Rom zu entfernen, was ihm gelang, sondern auch das römische Kaiserthum von der deutschen Königskrone loszureissen und damit das bisherige Verhältniss kaiserlicher Reichsobrigkeit deutscher Nation

zum Papste und zur Kirche auf Frankreich überzutragen; er reisst den Wagen nicht allein vom Baume, sondern auch mit sich fort. Aber das ganze Unternehmen sollte doch nicht gelingen. Statt Philipps wurde 1308 Heinrich von Luxemburg, nach dessen Tode 1314 Ludwig von Baiern zum römischen Kaiser gewählt. In diesem Sinne verkündigt hoch oben im himmlischen Paradiese Kaiser Justinianus (Par. VI 110. 111): *Non si creda, che Dio trasmuti l'arme per suoi gigli!* — In eben diese Zeit des Kampfes zwischen dem deutschen Reichsadler und den französischen Lilien scheint auch der letzte Abschluss der Gesänge des Purgatoriums zu fallen. Und im Jahre 1313 starb Heinrich VII.: es ist ein Jahr tragischer Peripatie ohne Gleichen: im Jahre 1314 starben Papst Clemens V. und König Philipp IV. bald nach einander.

So schliesst also die ganze Vision mit einer gewalt-samen Lösung des von Christo selbst geknüpften Bandes, mit der Emancipation der Arche von dem Baume, nachdem sich erst jene verweltlicht, dieser entkirchlicht hatte: es ist Schuld auf beiden Seiten.

Hiermit fällt der Vorhang des vorletzten Acts: oder es dient vielmehr der Wald zum Vorhange, ja zum Schutze, zum Schilde vor der Dirne, die den Seher mit ihren Blicken verfolgte, und vor dem neuen siebenköpfigen Unthier mit zehn Hörnern. Es ist der heilige Paradieses-Wald, der solchen Schutz vor dem Unheiligen verleiht, der Wald, der gleich Anfangs (XXVIII 2) als ein Gotteswald geschildert wurde, *la divina foresta spessa e viva*. Hier ist das Schild (*scudo, scutum*) das Schild des Glaubens, auszulöschen alle feurige Pfeile des Bösewichts (Eph. 6, 16).

So geschieht es, dass zuletzt unser Blick von den Gesichtern auf den Seher zurückfällt. Es ist auch wohl zu

merken, es kann nicht allein zur Erklärung der räthselhaften Erscheinungen, sondern auch zu einer heilsamen Lehre für uns alle dienen, Acht zu haben, wie der Seher zu den Gesichtern zu stehen kommt. Wir erinnern uns, dass er zuerst auf sein eigenes Sündenelend aufmerksam gemacht, und über das, was zum Heile seiner eigenen Seele Noth thut, ernstlichst belehrt wird. Es heisst auch hier: »Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?« Darum wird er auch mitten in die apostolische Kirche, mitten in die Schrift hineingestellt. Aber er wird auch an seinen kirchlichen Beruf, an seine Pflicht zu zeugen erinnert, Angesichts des Verderbens und des Zerfalls, der die Kirche betroffen hat. Zugleich wird ihm im Bilde die von Gott gewollte und gegründete Kirchenverfassung gezeigt, das heisst, nächst der Kirche, welche die Güter des Heils zu pflegen bestimmt ist, auch die Ordnung, welche die Kirche zu schützen bestimmt und geeignet ist, so lange sie treu gehalten wird, wogegen jeder Bruch an der Verfassung auch die Kirche dem Feinde öffnet, so wie jede Untreue in der Kirche auch die Verfassung gefährdet und die Mauern Zions bedroht.

An dieser Stelle, vor dem letzten Acte der prophetischen Offenbarungen, ist es die gelegene Zeit, eine nahe genug liegende Parallele zwischen den Führungen des Dichters und der Geschichte der deutschen Reformation an's Licht zu stellen. Ihr eigenster Kern, ihr innerster Lebenskeim war die Sorge um das Heil der eigenen Seele: das neue Leben hatte seine Wurzeln nirgends anders als in einem geängsteten Herzen, in einem Gewissen, welches

im Gefühle der Verdammniss nach Rettung schreit, und endlich Frieden findet in der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Erst daraus entsprang die Fürsorge für die hirtlose Schaar der Mitchristen, für die gesammte Kirche zur Restauration der aus dem wiedergefundenen Prinzipie genommenen reinen Schriftlehre, welche sich im Bekenntnisse verkündigte. Das Dritte war die Sorge für die Verfassung, für den Bau der Kirche zum Schutz ihrer Lehre, da ihr über alles ihr Bitten und Verstehen in dem konsistorialen Verbande mit der Landes-Obrigkeit eine Ordnung gegeben worden ist, welche die deutsche Kirche unter vielen Kämpfen seit Karl dem Grossen gesucht, und mehr als einmal unter den sächsischen und salischen Kaisern in Primitien zu schmecken bekommen hat, eine Ordnung, zu deren gründlicher Einsicht das kirchliche Bewusstsein noch bis zur Stunde nicht gelangt ist. Wohl ist landesherrliche Alleinherrschaft in der Kirche eben so wie bischöfliche Alleinherrschaft unkirchlich: und insofern hat jene, wo sie in der evangelischen Kirche eingedrungen ist, mit gutem Rechte als in Eile und Unordnung gemachter Fehler bezeichnet werden können. Dieser Fehler findet eben in dem evangelischen Dualismus sein Korrektiv, dessen Störungen wir an mehr als einer Vision beobachtet haben. —

Aber wir kehren zum Jahre 1300 zurück. Der gewaltsame Abfall von der gegebenen Ordnung, die Auflösung des verordneten Dualismus war das Letzte: dennoch ist es noch nicht gar aus: es stehet geschrieben, dass die Pforten der Hölle die Kirche Christi nicht überwältigen sollen (Matth. 16, 18). Der Herr sitzt am Regimente. »Er wird das Reich mit seiner Rechten beschirmen, und mit seinem Arme vertheidigen. Er wird seinen Eifer nehmen zum Harnisch, und wird die Kreatur rüsten zur Rache

über die Feinde. Er wird Gerechtigkeit anziehen zum Krebs, und wird das ernste Gericht aufsetzen zum Helm. Er wird Heiligkeit nehmen zum unüberwindlichen Schilde (Weish. 5, 17—20).

Fragen wir uns jetzt, ehe wir weiter gehen, warum diese Visionen wohl grade im irdischen Paradiese dem Pilger vor seiner Auffahrt zum himmlischen Paradiese werden, so finden wir die nächste unmittelbare Antwort im dritten Buche von der Monarchie, wornach die höchste obrigkeitliche Gewalt zum irdischen, die Kirchen-Gewalt zum himmlischen Paradiese zu führen bestimmt ist, jene *ad beatitudinem hujus vitae, quae per terrestrem Paradisum figuratur*, diese *ad beatitudinem vitae aeternae, quae per Paradisum coelestem intelligi datur*.

XXXIII.

»Herr, es sind Heiden in Dein Erbe gefallen, die haben Deinen heiligen Tempel verunreinigt, und aus Jerusalem Steinhaufen gemacht!« So klagen und singen jetzt mit dem 79. Psalm die drei Jungfrauen, denn die Schätze des Glaubens und der Liebe und der Hoffnung sind verwahrloset. So klagen und singen die vier Jungfrauen, denn Weisheit, Gerechtigkeit, Züchtigkeit und Tapferkeit sind landflüchtig geworden. Beatrice seufzet und ist erbleichet fast wie Maria unter dem Kreuze: so finden wir sie auch später im Fixstern-Himmel bei der Predigt des Apostels Petrus von dem Verderben der Kirche auf Erden (Par. XXVII 34—36):

Così Beatrice trasmutò sembianza;

E tale eclissi credo che in ciel fue,

Quando patì la suprema possanza.

Aber dann erhebt sie sich und tröstet und spricht: »Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und abermals über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen.« (6—12.) — Joh. 16, 16. —

Darauf setzt sie sich in Bewegung, die sieben folgen, den Schluss machen die unbekannte Frau, Statius und der Dichter: aber beim zehnten Schritte blickt sie ihn an und heisst ihn zu ihr treten und auf ihre Rede Acht

haben. Und als nun Dante ihr so nahe ist, wie sie es wollte, *com 'io doveva*, da ist, indem sie allesammt ihres Weges weiter gehen, Beatrice's erstes Wort zu ihm: Fürchte dich nicht, scheue dich nicht, träume nicht länger (13—33). Jetzt gilt es, die Worte des Herrn, die sie zuvor gesprochen, zu erläutern und auf die innestehende Zeit anzuwenden. Jetzt ist die Zeit, wo der Herr nicht mehr zu spüren ist. Wisse, so ruft sie, das Gefäss, welches der Drache, die alte Schlange zerbrochen hat, war, und ist nicht, — *fu e non è* —. Aber die Rache bleibt nicht aus: über ein Kleines, so werdet ihr wieder sehen, was ihr jetzt vermisst. So heisst es auch in dem Psalm, den die Drei und Vier singen: »Hilf du uns, Gott, unser Helfer, um Deines Namens Ehre willen, errette uns und vergieb uns unsere Sünde um deines Namens willen. Warum lässest Du die Heiden sagen: Wo ist nun ihr Gott? Lass unter den Heiden vor unseren Augen kund werden die Rache!«

Doch Beatrice fährt fort zu verkünden, was kommen werde. Der Adler, welcher die Federn im Wagen liess, so dass dieser darüber erst ein Unthier, *mostro*, und dann die Beute des Feindes, *preda*, wurde, wird nicht immer ohne Erben bleiben, — *senza ereda* — (34—39). Schon nahen die Sterne — *stelle propinque* —, eine Zeit zu bringen — *a darne tempo* —, die alle Hindernisse und Hemmungen hebt, und Hülfe schafft (40—42). Es wird kommen ein Fünf Hundert Zehn und Fünf, *un Cinque cento diece e cinque* (43). Derselbige wird, von Gott gesandt, *messo di Dio*, den Riesen sammt der Dirne darnieder schlagen (44. 45). Er wird das Räthsel, welches in seiner Zahl verborgen ist, bald, *tosto*, lösen, und zwar ohne Schaden an den Heerden und Fluren, *senza danno di pecore o di biade* (46—51).

Auf diese ebenso kurze als räthselhafte Weissagung folgt eine längere Predigt, welche dreifachen Inhalts ist. Dante erhält die Weisung, Alles aufzuschreiben und sich einzuprägen, um es hienieden denen zu predigen, die noch das Leben leben, das ein schneller Lauf zum Tode ist. Dieselbe Weisung erhielt einst Johannes vor und nach der ihm beschiedenen Offenbarung (Off. 1, 19 = 21, 5). Beatrice macht ihm auch zur Pflicht, nichts davon zu thun und nichts zu verschweigen, oder zu verheimlichen: in gleicher Weise war Johannes vermahnt worden (Off. 22, 10). An Dante sind solche Erinnerungen schon mehr als einmal ergangen (XXXII 103. Par. XVII 124 flg. XXI 97—99. XXVII 64—66). Das ist das Erste. Der zweite Gegenstand ist noch einmal der Baum: seine Bedeutung wird immer deutlicher. Wie Adam, so sagt Beatrice, weil er von dem Baume gegessen, an dem Baum sich vergriffen, dafür 5000 Jahre und länger auf Den hat warten müssen, der die Strafe dafür getragen hat, so wird jeder Ungehorsam gegen diesen Baum, jede Beraubung und Beschädigung als eine thatsächliche Gotteslästerung bestraft, denn der Baum ist von Gott geschaffen zu seinem Dienste. Dein Geist muss schlafen, so setzt Beatrice hinzu, wenn du nicht merkst, dass aus ganz besonderm Grunde der Baum so hoch — *eccelsa* — und im Gipfel so umgewendet — *sì travolta nella cima* — ist. Wären Deine Gedanken nicht ganz verweltlicht, so müsstest Du allein schon an den vielen Zeichen, die Du am Baume gesehen, die Gerechtigkeit Gottes — *la Giustizia di Dio* — in dem Verbote, den Baum zu verletzen, erkennen. Begreifst Du's doch nicht, so behalte es doch, wenn auch nicht aufgeschrieben, doch gezeichnet in Dir als das Wahrzeichen Deiner Wanderung: als einen Stab, wie ihn der Pilger heimbringt, geschmückt mit Palmen.

Zuletzt wird er noch auf den Abstand der menschlichen Gedanken von den Gedanken Gottes, wie der Erde vom Himmel, aufmerksam gemacht, womit wir zur Unterwerfung unter die Gebote Gottes ohne eigene Klügelei verwiesen werden (52—102). Das ist das Dritte.

Unter solchen Vorhaltungen, welche immer vorwärts zu gehen nicht gehindert, sondern gefördert haben, gelangen sie, wie sie sind, Beatrice und die Unbekannte, die sieben Frauen und die beiden Dichter, um die Mittagsstunde bis zu dem anderen Arme des Stromes, da, wo die beiden Flüsse, wie Euphrat und Tigris oder Phrath und Hidekel (1. Mos. 2, 14), aus Einer Quelle kommen und eben sich trennen *e quasi amici dipartirsi pigri* (103—114).

Dieser zweite Strom ist Eunoë geheissen: wir wissen es schon (XXVIII 131), die unbekannte Frau hatte es dem Wanderer zuvor gesagt. Aber dieser hat es vergessen, er erkundigt sich darnach, und wird von Beatrice an seine Führerin gewiesen, die noch immer nicht genannt war. Aber hier wird endlich auch von Beatrice selbst die Unbekannte bei ihrem Namen genannt: sie heisst — Matelda (119). Matelda, die schöne Frau, *la bella Donna*, erinnert nun, dass sie über Eunoë und vieles Andere dem neuen Ankömmling schon zuvor Aufschluss gegeben habe. Diesmal entschuldigt aber Beatrice selbst, so streng sie sonst ist, des Dichters Vergesslichkeit mit der grösseren Sorge, welche, wenn sie die Seele erfülle, das Gedächtniss zurückdränge (115—126). Purg. IV 1—12. XXXII 4. 5.

Doch siehe Eunoë, *ma vedi Eunoë*, so fährt Beatrice fort, führe ihn da hinein und erfrische die erstorbene Kraft. Es geschieht: die schöne Frau fasst ihn und heisst Statius folgen. Es ist nicht allein ein äusseres Bad, er

bekommt auch von dem Wasser zu trinken, — *lo dolce ber che mai non m'avria sazio* (138) —. Aber die Kunst hat ihr Maas und Gesetz, das Maas ist erfüllt. Der Dichter schliesst seine Erzählung mit Einer Terzine und dem Schlussverse, *tornello*.

Jo ritornai dalla santissim' onda

Rifatto sì, come piante novelle

Rinnovellate di novella fronda,

Puro e disposto a salir alle stelle.

Am Schlusse des letzten Acts sehen wir uns noch einmal um, uns zu besinnen, theils um die Bilder zu sammeln, theils um die Erklärung zu suchen, wo sie noch fehlt.

Die Heiden sind in Gottes Erbe gefallen, und haben den heiligen Tempel verunreinigt und aus Jerusalem Steinhafen gemacht. Ps. 79, 1. Das Gefäss, das der Drache zerbrochen hat, war und ist nicht. Die Kirche ist zerstört, und die zerstörte ist verschwunden. Es liegt wieder ein apokalyptisches Bild zu Grunde. Off. 17, 8.

Aber es ist ein Häuflein übrig geblieben. Beatrice, die Wächterin, an der Spitze: daneben die Frau, die nun Matelda genannt wird: rund um die sieben Frauen, die wir schon kennen: dazu kommen die beiden Dichter, einer jenem, einer noch diesem Leben angehörig, diesem Leben, welches ein Lauf zum Tode ist. Ausserdem ist auch der Baum geblieben, nur dass ihm der Adler fehlt, und der Wagen.

So heisst es auch anderwärts (Par. XXVII 140. 141):

Pensa che in terra non è chi governi:

Onde sì svia l'umana famiglia.

Der Baum wird jetzt näher bezeichnet und ist nicht mehr zu verkennen, wenn anders nicht des Geistes Auge schläft, *dorme l'ingegno* (64), wenn nicht alle Gedanken in der Weltlust verstockt (67—69) sind. Er ist an dem Verbote, *interdetto* (71), Du sollst nicht, an Adam's Uebertretung (61—63), an so vielen eben vorübergegangenen Wechselfällen, *circonstanze* (70), er ist an seiner Erhabenheit und an seiner Unzugänglichkeit (65. 66) zu erkennen. Er ist ein Zeichen der Gerechtigkeit Gottes (71) und seines Gesetzes. An Allem, was an uns vorübergegangen ist, hat es sich bewährt, wozu das Gesetz gegeben ist. Es ist gegeben als ein Zaum zur Erhaltung der Ordnung und als eine heilsame Zucht zum Schrecken für Alle, es ist gegeben zu einem Zuchtmeister auf Christum für die, welche sich ziehen lassen wollen: es thut aber auch denen hochnoth, die in Christo sind, damit sie nicht wieder in die eigenen Wege fallen, wenn die Stunde der Versuchung kommt: auch für die Christen ist, als von einer Menschenhand, das Schreckenswort des Gesetzes geschrieben, dem Leuchter gegenüber, auf die getünchte Wand, in dem Königlichen Saale: das Wort: Mene, Menel, Tekel, Upharsim. Dan. 5, 5. 26. Darum ist das Gesetz mit allen seinen Schrecken auch der Kirche gegeben, darum war der Wagen von Christo selbst mit dem Baume verbunden. So ist auch das Gesetz, so wie Königreich, Macht, Ehre und Herrlichkeit (Dan. 5, 18) von Gott unmittelbar gegeben: seine Majestät erweist sich an der Höhe, seine Unverbrüchlichkeit an dem umgewendeten Gipfel.

Aber nun sind noch zwei Fragen unbeantwortet:
1) Wer ist der verheissene Retter der Fünf Hundert Zehn und Fünf? 2) Wer ist die dienstfertige Frau Matelda?

Der Fünf Hundert Zehn und Fünf ist ein von Gott

gesandter Retter: so viel ist deutlich. Es ist auch anderwärts im Laufe des Gedichts ein Retter, ein Reformator unter den verschiedenartigsten Bildern in Aussicht gestellt: ein *Veltro* (Inf. I 101), und zwar *tra Feltro e Feltro* (Inf. I 105), Einer, *per cui la lupa discede* (Prg. XX 10—15), ein *Scipio* (Parad. XXVII 61—63). Bald scheint es *Can grande* zu sein (Par. XVII 89. 90): oder der Retter scheint doch noch vor Dante's Tode zu erwarten zu sein, *innanzi che tu muoi* (Par. XXII 15). Bald ergiebt sich der Dichter auch darein, dass es noch lange dauern kann, aber die Hoffnung auf die Erfüllung hält er fest, und wenn es so lange dauern sollte, dass nach dem alten Kalender der ganze Januar in den Frühling fallen würde (Par. XXVII 142). Im Purgatorium ruft er einmal aus:

*E se licito m'è, o sommo Giove,
Che fosti in terra per noi crucifisso,
Son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?
O è preparazion, che nell' abisso
Del tuo consiglio fai, per alcun bene,
In tutto dall' accorger nostro scisso?*

Prg. VI 118—123.

und dann fragt er wieder:

*O Signor mio, quando sarò io lieto
A veder la vendetta, che, nascosca,
Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto?*

Prg. XX 94—96.

Ruft doch St. Petrus selbst im heiligen Zornes-Eifer hoch oben im himmlischen Paradiese (Par. XXVII 57):

O difesa di Dio, perchè pur giaci?

So wird auch der Dichter ungeduldig, und bittet, wie Jacobus und Johannes um Feuer vom Himmel (Luc. 9, 54): aber dann tröstet ihn auch wieder die gewisse

Zuversicht, dass Gott zur rechten Zeit hilft, nicht zu früh, und nicht zu spät; denn der Herr verziehet nicht die Verheissung, wie es etliche für einen Verzug achten; sondern er hat Geduld mit uns, und will nicht, dass Jemand verloren werde (2. Petr. 3, 9).

So bleibt denn auch in Beatrice's Verkündigung ein Räthsel, *enigma* (50), ein Dunkel, *narrazion buia* (46), welches, so heisst es, die Zukunft bald lösen und lichten wird. Hier ist das Räthselhafte, *segreto*, auch in der Zahl ausgedrückt. Es ist die Zahl DXV.

Die Zahl ist wie eine apokalyptische der Gegenstand mannichfaltiger Deutung geworden, wiewohl sie sich selbst verbirgt. Heisst es *Dominus Christus Victor*? oder heisst es *Domini Christi Vicarius*? So viel ist einzuräumen, dass Dante die Wiederkunft Christi (Off. 22, 20) bald erwartete (Conv. II 15). Desto weniger kann ein Papst gemeint sein: die Verheissung ist an den Reichsadler geknüpft. Oder heisst es etwa versetzt DUX? Und bezieht sich diese Hoffnung auf Herzog Can della Scala? oder auf Herzog Heinrich von Luxemburg, Heinrich VII. († 1313)? oder auf Herzog Ludwig von Baiern, dem im Jahre 1314 der Reichsadler anvertraut wurde, dem Dante die drei Bücher der Monarchie widmete? Jedenfalls fällt der Abschluss des Purgatoriums in diese Zeit, wo auch Clemens V. und Philipp IV. (1314) starben, wo die neuen Kaiser neue Hoffnungen weckten. Oder heisst es Judex, der oberste Richter, die Reichsobrigkeit? Die Buchstaben scheinen zuzustimmen

Un cinquecento dieci e cinque

I. D. X. E. V.

So viel bleibt gewiss, dass der römische Adler christlicher Reichsobrigkeit (38), der anderwärts (Par. XX 8) *il segno del mondo e de' suoi duci* genannt wird, als

Retter bezeichnet ist, wie er auch heisse, wann er auch komme.

Wir müssen jetzt näher auf des Dichters Zeitgeschichte eingehen. In seinen ersten Lebensjahren war Konradin (1268) gefallen: die Folgen dieses Falles reichten durch die ganze Lebenszeit Dante's und weit drüber hinaus. Zunächst hob des deutschen Königs Niederlage die Welfen und ihr Prinzip von der geistlichen Monarchie: mit Konradin würde dagegen der ghibbellinische Dualismus gesiegt haben, welchen der Dichter recht wohl von seinen Ausartungen unter den Hohenstaufen zu unterscheiden weiss (Par. XXVII 61—69). Das Prinzip ist der am Baume gebundene (*legato*) Wagen, und die Wacht Beatrice's; die Ausartung ist der vom Baume abgelösete Wagen, *mostro disciolto*, und die von aller Wacht und Zucht entbundene Dirne, *puttana sciolta*. Je reiner sich die Prinzipien entgegenstehen, desto deutlicher bestätigt es sich, was seit den ersten Lebensjahren Dante's oft wiederholt worden ist: *Vita Conradini, mors Caroli! vita Caroli, mors Conradini!*

Aber weiset das mysteriöse Zeichen nicht wirklich auf eine Jahreszahl, auf eine Zeitbestimmung, wenn auch der Dichter selbst eine bestimmte Aufklärung nicht haben konnte? Es war ihm ja selbst ein Räthsel, wenn auf einen Zeitpunkt gedeutet wird,

*Nel quale un Cinque Cento dieci e cinque
Messo di Dio, anciderà la fuia,
Con quel gigante, che con lei delinque.*

43—45.

Auf eine Zeitbestimmung deutet es auch, wenn es heisst, dass die Sterne nahen, die Zeit zu bringen (41). Auch liegt die Vermuthung sehr nahe, dass die Zahl DXV., welcher im folgenden Verse, mit oder ohne Absicht, ein

M folgt, der apokalyptischen Zahl 666 (Off. 13, 17. 18) nachgebildet ist. Der Dichter las in seiner lateinischen Bibel: *Numerus bestiae: Sexcenti sexaginta sex* (13, 18), und *numerus nominis ejus* (13, 17. = 15, 2). Darnach ist wohl auch zwischen dem Namen des Thiers und der Zahl seines Namens ein Unterschied statuirt worden. Jedenfalls ist aber in der Offenbarung St. Johannis mit der Zahl 666, welche noch in unseren Tagen die verschiedenartigsten Erklärungen erfährt, ein Feind der Kirche, oder gar der Antichrist, hier hingegen mit der Zahl 515: ein Retter der Kirche bezeichnet, die Zahl beziehe sich auf den Namen, oder auf eine Eigenschaft, oder auf die Zeit des künftigen Retters.

Aber wir werden auch an die Weissagung des Propheten Daniel (9, 2 flg.) erinnert von den siebenzig Jahren, da Jerusalem wüste liegen wird, von den siebenzig Jahrwochen, da dem Uebertreten gewehret, die Sünde zugesiegelt, die Missethat versöhnet, die ewige Gerechtigkeit gebracht und der Allerheiligste gesalbet werden wird, nach deren Ablauf das Reich Israel aufhören, und das Reich Christi kommen soll, oder auch an die letzte Prophezeiung Daniels von 1290 Tagen und sofort, bis dass 1335 Tage erfüllet werden (12, 10—12). Dort heisst es: »Gehe hin, Daniel: denn es ist verborgen und versiegelt bis auf die letzte Zeit. Viele werden gereinigt, geläutert und bewähret werden, und die Gottlosen werden es nicht achten, aber die Verständigen werden es achten. — Wohl dem, der da wartet, und erreicht tausend dreihundert und fünfunddreissig Tage.«

Peter Alighieri deutet die nahenden Sterne — *stelle propinque* (41) — auf eine Conjunction der Planeten Jupiter und Saturnus, und rechnet das Jahr 1344 oder 1345 heraus, wie später Landino aus einer Conjunction

des Jupiter und Saturnus, welche vom Dichter selbst anderwärts (Prg. XX 13—15) angedeutet zu sein schien, den 20. November 1484 berechnet hat, welcher um ein Jahr von dem Geburtstage des deutschen Reformators abweicht, wie lange nach Landino bemerkt worden ist. Es heisst aber auch hier: Wohl dem, der wartet! — Zwar heisst es ausdrücklich, dass Sterne der Entscheidung schon nahen — Richt. 5, 20 —, dass die Hülfe bald kommen werde — Off. 22, 20 —: aber doch nur bald dem, der in Geduld wartet.

Noch können wir nicht unbemerkt lassen, dass die Jahreszahl 515, als Minderzahl, oder mit dem folgenden M. als 1515, auch auf die deutsche Kirchenreformation gedeutet worden ist. *) Dazu musste zugleich Landino's Berechnung dienen. Merkwürdig ist es immer, dass auch die Apologie der Augsburger Konfession im 13. Artikel einer Weissagung auf das Jahr 1516 gedenkt. »Was aber davon zu halten«, sagen wir mit der Apologie, »bleibt billig einem Jeden überlassen«.

Noch ist jedenfalls die Weissagung nicht ganz erfüllt: in höchster Instanz fehlt noch der innige Verband des Wagens mit dem Baume unter der Wacht Beatrice's. Aber wie der Dichter sagt: die Hülfe kommt doch, ehe — der Januar mit dem Frühlings-Anfange zusammen fällt, so singen auch wir mit Luther: »Und ob es währt bis in die Nacht, und wieder an den Morgen: soll doch mein Herz an Gottes Macht verzweifeln nicht, noch sorgen«. Denn »Hülfe, die Er aufgeschoben, hat Er drum nicht aufgehoben: hilft er nicht zu jeder Frist, hilft er doch, wenn's nöthig ist«.

Wir wenden uns jetzt an die zweite Frage. Wer ist

*) J. F. von Meier: Blätter für höhere Wahrheit. V 356. XI 284.

Matelda? Die Frage tritt um so näher, und nimmt die Aufmerksamkeit um so mehr in Anspruch, als Dante selbst darnach nicht fragt, so oft er auch sonst fragt: Wer bist Du? *Ma tu chi sei?* — Prg. XIII 130 —. Die Allegorie ist deutlich genug: Matelda scheint gleich Lea und Martha das thätige, wie Beatrice gleich Rahel und Maria das stillbeschauliche Glaubensleben zu bedeuten und zu vertreten, oder, wie es auch ausgedrückt wird: sie war schon durch den Morgentraum des Pilgers von Lea, der alttestamentlichen Martha, und von Rahel, der alttestamentlichen Maria, zum Voraus angekündigt. (XXVII 94—99.) Lea — לֵאָה — heisst wörtlich die sich müde arbeitende Activität, Rahel — רָחֵל — heisst die Frucht, die der Receptivität zufällt, welche nicht sowohl arbeitet, als ruht und sich besinnt, oder, dass wir's noch bestimmter ausdrücken: Lea ist die Frucht, die der Mensch unter dem Gehorsam des Gesetzes bringt, Rahel die Frucht, die der Mensch unter dem Gehorsam des Glaubens empfängt. *) Beatrice ist die stillbeschauliche, spekulative Erkenntniss, die Diagoge, Mathilde die diskursive, dialectische Wissenschaft. Jene wacht über der Lehre der Kirche, diese sorgt für das Leben nach der Lehre. Aber der menschliche Name, den Matelda aus der Welt mit hinüber gebracht hat, deutet zugleich auf eine historische Person, auf einen buchstäblichen Sinn. Bei den drei und vier Frauen halten wir uns ausschliesslich an die Bedeutung, welche durch die Zahlen, sowie durch die Farben der Kleidung deutlich bezeichnet ist: weiter

*) Es ist wohl zu merken, dass auch Luther bei der Erklärung der Genesis c. 31. den Gegensatz zwischen den beiden Schwestern in ähnlicher Weise erklärt, aber noch gründlicher und in Verbindung mit den beiden Mägden erläutert. Vergl. Luther's Werke. Erste Ausgabe. Bd. XXXIV S. 182 flg.

können wir bei ihnen nicht forschen, weil sie ohne irdische Namen auftreten. Matelda's Name weiset hingegen, auch nach der bestimmten Theorie des Dichters, auf eine buchstäbliche Wirklichkeit aus der unteren Gemeinde. So wenig wie Lucia (Inf. II 100. Prg. IX 55. Par. XXXII 137. Conv. III 5), so wenig ist Matelda ein blosser Name für die abstrakte Allegorie. Darum fragen wir nicht allein: Was bedeutet Matelde? sondern auch: Wer ist Matelde?

Während bei anderen Erscheinungen die Ausleger des Dichters in den verschiedenartigsten Vermuthungen fast unerschöpflich sind, haben sie hier durch alle Jahrhunderte hindurch fast einstimmig an die Gräfin Mathilde von Toscana († 1115) gedacht. Sie ist als Anhängerin der päpstlichen Theokratie, und namentlich des Papstes Gregors VII. weltbekannt. Für diese Auslegung spricht zunächst der Name, den sie mit der Erscheinung im Paradiese theilt. Auch ihr Land, das Vaterland des Dichters, könnte dafür angezogen werden: einem florentinischen Dichter musste es nahe liegen, den Namen der berühmten Markgräfin seines Landes zu verherrlichen. Dafür sprechen ferner ihre Verdienste um die Kirche. Auch der Sohn des Dichters, Petro, glaubt in ihr den Schatten der toscanischen Gräfin zu erkennen, welche sich durch Stiftung vieler Kirchen mehr als irgend eine andere verdient gemacht hat, — *umbram Comitissae Matheldae magnificentissimae, quae probissima fuit mulier, et infinitas construxit, de suo dotando, basilicas* —. Mathilde war es auch, welche auf ihrem Schlosse Canossa (1077) beim Papst Gregor VII. für Kaiser Heinrich IV. mit Thränen sich verwendete, und damals seine Lossprechung vom Kirchenbanne auswirkte. Für diese Deutung scheint auch das spätere Verhalten der Gräfin gegen

Kaiser Heinrich V. zu deuten, welchem sie den Eid der Treue leistete. Kaiser Heinrich V. beschenkte nach ihrem Tode das Kloster Policour, um für ihre Seele Messe zu lesen und Fürbitte zu thun. Nach Ricobaldo war sie so schön, wie sie Dante beschreibt, da der Fluss sie von ihm trennte, wie Hero von Leander (XXVIII 73—75)*). Er nennt sie fort und fort die schöne Frau. Auch die konstante Uebereinstimmung so vieler Ausleger scheint für diese Deutung zu zeugen.

Dennoch erhebt sich dagegen mehr als ein Bedenken. Es fehlt alle Beziehung auf die berühmte Markgräfin, während sonst alle Seelen in den jenseitigen Reichen in irgend einer Weise nach ihrem irdischen Leben entweder sich selbst zu erkennen geben, oder von Anderen bezeichnet werden. Ausserdem scheint aber auch die Lebensgeschichte der Gräfin nach ihren wesentlichsten und hervorstechendsten Momenten gegen die allgemeine Deutung zu sprechen. Ihre Parteinahme für den Absolutismus der päpstlichen Hierarchie war nicht in dem Sinne des Dichters. Auch ihre grossen Schenkungen zur Bereicherung des päpstlichen Stuhls sind nach Dante nur beklagenswerth. Wie schmerzlich ist von ihm so eben (XXXII 129) die angebliche Schenkung Kaiser Konstantin's beklagt worden! und eben so auch früher (Inf. XIX 115—117), und später (Par. XIX 55—57). Mathilda's Schenkungen wurden noch überdies der fortgehende Gegenstand bittersten Kampfes zwischen Papst und Kaiser, Kirche und Reich, Welfen und Ghibellinen.***) Dazu kommt ihre Em-

*) Vergl. Ferd. Arivabene: *Il secolo di Dante*. P. 216 flg. in *La divina Commedia, giusta la lezione del Cod. Bart. Vol. III 1*. — Nähere Nachricht enthält Donizo: *Vita Mathildae* und bei Muratori *Script. rer. Ital. T. 5*.

**) Es ist wohl zu merken, dass selbst Papst Gregor VII. in dem

pörung gegen Kaiser Heinrich IV., wie denn auch dessen Sohn Konrad von ihr zum Aufstande gegen den eigenen Vater zu dessen tiefstem Schmerze verleitet wurde. Während ihr Vater Markgraf Bonifacius II. den Kaisern stets treuhold und gewärtig gewesen, und dafür belohnt worden war, wendete sich die Tochter unbedingt zur päpstlichen Partei gegen Kaiser und Reich. So konnte auch ihre Vermählung mit dem jüngeren Welf, dem Sohne des Herzogs von Baiern, so wenig zu den Sympathien unsers Dichters stimmen, als das Eheverhältniss selbst. So ist es auch nicht im Sinne des Dichters, wenn wir Mathilde von Toscana an der Spitze ihrer Mannen in die Schlacht ziehen sehen: wie stimmt dazu die paradiesische Mathilde in ihrer Weiblichkeit vom Anfange ihrer Erscheinung an (XXVIII 40 flg.) bis zu Ende (XXXIII 135)? Sollte sie dennoch im irdischen Paradiese als Dante's Führerin erscheinen, so würde es jedenfalls einer besonderen Motivierung bedurft haben, wie wir sie sonst überall bei solchen Begegnungen gefunden haben. Wir erinnern nur an König Manfred (Prg. III 121—123), an Buoncante di Montefaltro (Prg. V 101—107), an Belacqua (Prg. IV 132).

Auch das Verhältniss zwischen Beatrice und Matelda, wie wir es im irdischen Paradiese finden, scheint nicht für die Gräfin von Canossa zu sprechen: es deutet vielmehr auf eine nähere Beziehung zwischen beiden Frauen aus dem Erdenleben. Sehen wir die Geschichte Toscana's näher an, so finden wir allerdings zwei hohe Frauen, welche Beatrice und Matelde geheissen sind. Beatrice ist die Mutter Matelda's von Toscana: jene, die Gattin des Markgrafen Bonifacius von Toscana (1052—1076),

Gedichte nirgends erwähnt wird, wie denn auch Innocenz III. nur beiläufig genannt wird (Par. XI 92).

hielt sich zum Kaiser und war namentlich dem Kaiser Heinrich III. († 1056) eifrigst ergeben: diese hielt sich zum Papst und war Kaiser Heinrich IV. Gegnerin. Darum könnte wohl der Gedanke entstehen, dass eben dieses Frauenpaar im Paradiese den irdischen Gegensatz zu versöhnen, und den am Baume und Wagen dargestellten Dualismus im friedlichen Wechselverkehr persönlich zu vertreten bestimmt sei. Auf diese Deutung ist indessen noch Niemand gefallen; sie scheint sich auch von selbst zu widerlegen: denn Beatrice selbst ist zu deutlich als Dante's Geliebte in Florenz, als die Beatrice des neuen Lebens bezeichnet, als dass die toscanische Gräfin Beatrice hier gemeint sein könnte. Ist aber diese hier nicht gemeint, so kann auch schon wegen des Verhältnisses beider paradiesischen Frauen zu einander Gräfin Mathilde von Toscana nicht die Frau sein, welche so holdselig und liebevoll des Pilgers an den Strömen Lethe und Eunoë sich annimmt.

Stünde nicht der Mangel aller äusseren Lebensbeziehungen entgegen, so würden wir die deutsche Königin Mathilde, König Heinrichs I. Gemahlin, Kaiser Otto's I. Mutter zu sehen meinen*): diese würde nach ihrem ganzen Wesen hier viel besser als die toscanische Gräfin an ihrer Stelle sein: ihr irdisches Leben scheint dem paradiesischen Bilde auf das lieblichste zu entsprechen: ihr Leben als Jungfrau, ihr Leben als Gattin, ihr Leben als

*) In dieser hat neuerdings ein Italiener, M. Cantani, (*Matelda nella divina foresta della Commedia di Dante Alighieri. Disputazione tusculana. 1857.*) die paradiesische Mathilde zu entdecken geglaubt. Vgl. über diese Mathilde noch Alban Stolz, *Legende u. d. 14. März*, ferner Ernst Günther, *urkundliche Geschichte der Stadt Nordhausen bis zum Jahre 1250*. Nordhausen, 1850. S. 9—17; Heinrich Nerz, *christliche Frauenbilder* 1852. I S. 56—74; Theod. Fliedner, *Buch der Märtyrer* I S. 625—628; Löhe, *Rosenmonate heiliger Frauen*. Stuttgart 1860. S. 83—90.

Wittbe († 14. März 968). Dennoch fehlt auch zu dieser Vermuthung alle nähere Anleitung und Motivirung: dem Dichter mochte überdies die deutsche Königin noch ferner liegen, als die toscanische Gräfin.

So wird es denn immer deutlicher, dass Matelde der allgemeinen Geschichte so wenig angehören kann, als Beatrice. Es fragt sich, ob wir sie nicht in denselben engeren, spezielleren Lebenskreisen finden, aus welchen wir Beatrice schon kennen gelernt haben, in dem Lebenskreise des Dichters, wenn auch ohne Namen. Heisst es doch auch gleich am Anfange der *vita nuova* von Beatrice, dass sie von Vielen so genannt worden sei, welche sie nicht anders als so zu nennen wussten.

Hier finden wir nun noch vor dem Heimgange Beatrice's, zu einer Zeit, da schon Todesgedanken das Herz des Jünglings in Träumen bewegt hatten, eine Frau mit Beatrice, auf die wir zu allererst aufmerksam werden. Nach jenem Träumen und Sinnen über einen bevorstehenden Heimgang Beatrice's folgt der Traum von der Erscheinung eines Frauenpaares, welches der Vision im irdischen Paradiese nicht unähnlich ist, und das Sonett, welches sich daraus bildete, von *Monna Vanna e Monna Bice*. Die Donna Vanna geht voraus als Giovanna, Johanna, wie Johannes der Täufer dem wahrhaftigen Lichte vorausging, als die Stimme eines Predigers in der Wüste mit dem Rufe: »Bereitet dem Herrn den Weg! Sie wird auch *Primavera* genannt als der Frühling, welcher dem Sommer vorausgeht, und weil sie zuerst kommen wird, *prima verrà lo di, che Beatrice si mostrerà*. Die Donna Beatrice folgt nach, wie ein Wunder nach dem andern: sie wird Liebe genannt, so gleicht sie ihr. Damit erinnern wir an das Sonett im Neuen Leben, welches anhebt:

Io mi senti' svegliar dentro dal core etc.

Im irdischen Paradiese geht die schöne Frau auch wie eine Johanna, wie Frühling, der Erscheinung Beatrice's voran.

Unter Dante's Liedern ausserhalb der *Vita nuova* findet sich auch ein Sonett (*Guido, vorrei che tu, e Lappo, ed io cet*), in welchem er sich und seine beiden Freunde, Guido Calvacanti und Lappo mit den drei Frauen ihrer Liebe Monna Vanna, Monna Bice, und der dreissigsten unter den sechzig schönen Frauen in seiner Serventese, auf einem Schiffelein zusammen wünschet, das kein Sturm bewegt, um so vereinigt zu reden immerfort vom Lieben, *ragionar sempre d'amore*. Auch hier erscheint Monna Vanna zuerst, und Monna Bice hernach — *poi* —.

Durch die hier erwähnte Serventese von den sechzig schönsten Frauen werden wir in eine noch frühere Zeit des neuen Lebens (c. 3) zurückgewiesen, wo wir in der Umgebung der Schönsten, *gentilissima*, eine schöne Jungfrau, *una gentil donna*, finden, die ihm zum Schirme seiner heimlichen Liebe zu Beatrice diene, auf die er mehr als ein Lied verfasste. Damals dichtete er auch jene Serventese, in welcher Beatrice unter sechzig schönen Frauen als die Schönste die neunte ist, so wie jene ungenannte auf dem Schiffelein der Phantasie die dreissigste war.

Wir sehen schon hier immer eine *Donna gentile*, die der *gentilissima* am nächsten steht, oder den Weg bahnt. Aber das sind doch nur einzelne Winke und Vorzeichen für das, was noch kommt nach dem Heimgange Beatrice's.

Dante hatte schon das erste Jahresfest ihres Todes gefeiert:

Oggi fa l'anno, che nel ciel salisti!

Da geschah es nach einiger Zeit, dass er voll wehmüthiger Gedanken an seine *gentilissima e nobilissima Donna* die Augen aufhob — *levai gli occhi* — und an einem

Fenster eine *gentil donna* stehen sah, die voll Erbarmens nach ihm blickte und ganz Mitleid zu sein schien. Er schildert sie als eine *donna gentile, bella, giovane e savia, ed apparita forse per volonta d'Amore, acciochè la mia vita si ripose*. Das erste Sonett, welches er ihr widmete, beginnt mit den Worten:

Videro gli occhi miei, quanta pietate

Era apparita in la vostra figura:

und schliesst:

Ben' è con quella Donna quello Amore,

Lo qual mi face andar così piangendo.

Aber ob er gleich fühlt, dass in ihr dieselbe Liebe ihn tröstet, die ihn weinen macht, so sucht er sich doch ihr, als einer zweiten, zu entziehen. Das Weitere erzählt die *nuova vita* (c. 28 und folgende).

Und wieder war fast ein Jahr vergangen, zwei Jahre des Umlaufs des Liebesgestirns seit dem Tode Beatrice's, so erzählt Dante im Gastmahle (II 2), da nahm dieselbe Frau, die ihm ein Jahr nach dem Tode derjenigen, die nun im Himmel mit den Engeln, auf Erden mit seiner Seele ist, eine Stelle in seinem Gemüthe ein, *prese luogo alcuno della mia mente*. Jetzt kommt er auch (II 9) zu der Einsicht, dass sich diese neue Liebe mit der ersten Jugendliebe wohl verträgt, da jede einer anderen Sphäre angehört, denn Beatrice ist im himmlischen Paradiese, und der Gegenstand der zweiten Liebe war damals auf Erden, und jetzt ist er, — wenn wir recht sehen, wenn wir wirklich das Ziel treffen, welches wir suchen, — im irdischen Paradiese. Die Allegorie ist unzweideutig. Das Erste ist die Glaubenserkenntniss, sie beginnt in der Einfalt des kindlichen Gemüths, wir müssen Kinder werden, welche darum selig gepriesen werden: das Zweite ist die Vermittelung der Erkenntniss im Verständniss und

im Leben. Das Erste ist nach seinem Ziele droben: das Zweite ist, dass wir hier, dass wir jetzt wirken, so lange es Tag ist. Die erste Kindesliebe (Off. 2, 4) soll nicht verkalten, nicht veralten: dazu dienet eben die zweite. — Ueber diese Allegorie lassen die eigenen Erklärungen Dante's im Gastmahle keinen Zweifel: damit führt aber auch die Allegorie auf den buchstäblichen Sinn, wie wir ihn eben bezeichnet haben.

Wir treten jetzt der Deutung näher. Wie Beatrice im irdischen Paradiese dieselbe ist, die er im Hause ihres Vaters Portinari am 1. Maii 1274, am Blumenfeste der Blüthenstadt, zum ersten Male gesehen hatte, dieselbe, die am 9. Junii 1290 gestorben ist, so ist auch Matelda die *donna gentile*, die er ein Jahr nach dem Heimgange Beatrice's zum ersten Male am Fenster sah, und ein Jahr hernach als eine Macht über seine Seele anerkannte. Sollten vielleicht auch die rothen und gelben Blumen, *fioretti* (XXVIII 55. 56), über welchen Matelda daher schwebt im irdischen Paradiese, auf die Blumenstadt Florenz deuten, der beide Frauen angehören, und auf das Lilienwappen der Vaterstadt?

An Parallelen zwischen der Frau am Fenster und der Frau am Strome Lethe fehlt es auch sonst nicht. Sie ist hier und dort des Dichters Führerin, *conducitrice de miei passi*. Und wie die verwittbete Seele des Dichters nach der ersten Canzone des Gastmahls auf diese Frau ohne Namen zu seinem Troste verwiesen wird:

Mira quanto ella è pietosa ed umile,

Saggia, cortese nella sua grandezza:

E pensa di chiamarla Donna omai!

so sagt auch im Paradiese Beatrice zu ihr (XXXIII 128. 129):

e come tu sei usa,

La tramortita sua virtù ravviva.

sie beruft sich darauf, dass Matelda an solchen Liebesdienst zu trösten und zu stärken schon gewöhnt sei.

In der zweiten Canzone des Gastmahls, in derselben, welche er am Fusse des Berges hatte singen hören, auf dessen Gipfel er sich jetzt befindet (II 112), singt der Dichter von ihr:

Cose appariscon nello suo aspetto

Che mostran de' piacer del Paradiso.

Ihre Paradieses-Eigenschaften werden denn auch ausführlich geschildert (III 15 vergl. 7). — Jetzt wallet er selbst mit ihr im irdischen Paradiese

tra tante primizie

Dell' eterno piacer, tutto sospeso

XXIX 31. 32.

So deuten auch beide Frauen jetzt jenseits, wie früher diesseits auf den durch alle Verhältnisse gehenden Dualismus zu gegenseitiger Vermittelung, Unterstützung und Ergänzung, wie Theologie und Philosophie, wie spekulative und diskursive Erkenntniss, wie *l'atto che vede* und *l'atto che ama* (Par. XXVIII 110. 111), wie Glauben und Leben, wie der Dienst am Worte und der Dienst am Regimente der Kirche, wie Kirche und Staat selbst, oder wie Rahel und Lea, wie Maria und Martha, wie die drei und die vier Frauen, wie die Ruhe des Empyreums und die geschwindeste Liebesthätigkeit des *Primum mobile*. Im Gastmahle wird der Gegenstand der zweiten Liebe ausdrücklich Philosophie genannt, *filosofia falta come una donna gentile* (II 13). Dante sagt von ihr (II 16): *Questa donna è la Filosofia: la quale è veramente donna piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di sapere, gloriosa di libertade*. Er ruft in ihren Anblick versenkt aus: *Oh dolcissimi ed ineffabili sembianti, e rubatori subitani della mente umana, che nelle dimostrazioni, negli occhi della*

*Filosofia apparite, quando ella ai suoi drudi ragiona!
Veramente in voi è la salute, per la quale si fa beato
chi vi guarda, e salvo della morte della ignoranzia e dalli
vizi!* Wohl hat sich der Dichter auch auf diesen Wegen
verirrt und verwirrt, weshalb er von Beatrice ernstlich
gescholten wird: aber gescholten wird nicht der Weg
selbst, sondern der Abweg, *via smarrita*. — Die weitere
Schilderung eben dieser Geliebten finden wir ebenfalls im
Gastmahle (III 14. 15) als Liebe und Weisheit. Im ersten
Sonette, das ihr gewidmet ist, ist der Gott der Liebe mit
ihr: *Ben' è con quella Donna Amore*; und im irdischen
Paradiese heisst es (XXVIII 64—66):

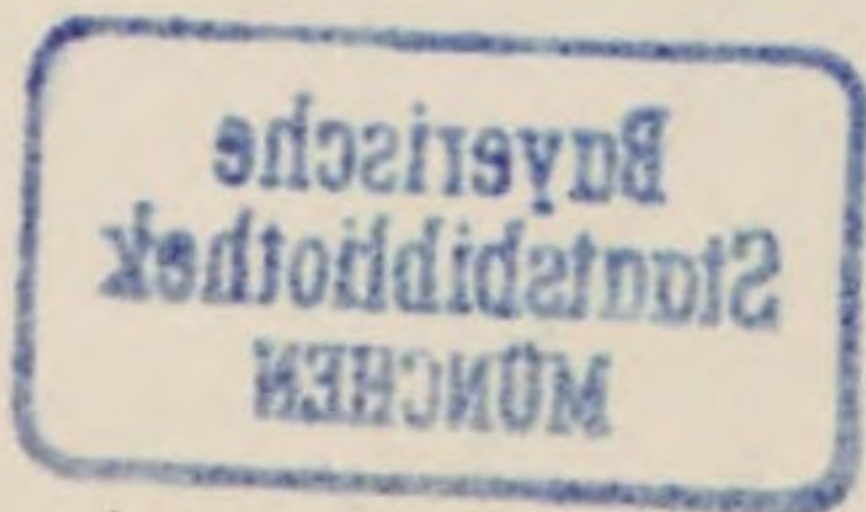
Non credo che splendesse tanto lume

Sotto le ciglia a Venere trafitta

Dal figlio, fuor di tutto suo costume.

Unter allen im irdischen Paradiese erscheinenden
Personen ist die Frau, die an den beiden Strömen wal-
tet, die einzige, deren Kleidung nicht beschrieben ist.
Sollte das ohne Bedeutung sein? Auch die *donna gentile*
des neuen Lebens und der zwei ersten Canzonen des
Gastmahls, wie sie auch lebendig geschildert wird, nach
ihrer Kleidung wird sie nicht gezeichnet. — So wird
auch diese mit ihrem Namen nie genannt, und jene, wie
der Dichter selbst (XXX 55), nur ein einziges Mal, und
zwar ganz zuletzt, als Dante auf sie gewiesen wird, die
ihm das schon gesagt hat, wornach er fragt, nämlich den
Namen des zweiten Stromes, der Eunoë geheissen ist.
Da sagt Beatrice: *Prega Matelda, che il ti dica!* Frage
Mathilde. Ihren Namen weiss also der Pilger schon.

Aber wie viel auch zusammenzutreffen scheint, sind
wir damit auch zu entschiedener und entscheidender Ge-
wissheit gekommen? oder nur zu einiger Wahrscheinlich-
keit? Zunächst ist so viel ausser Zweifel, dass wir Ma-



telde in derselben Sphäre zu suchen haben, wie Beatrice: nämlich in dem eigensten und intimsten Lebenskreise des Dichters und Sehers. Steht aber dieses als gewiss zu behaupten, so folgt auch das andere, denn was kann der ersten Liebe näher stehen, als die zweite? Wie in dem Herzen des Dichters nach seinen eigenen Bekenntnissen Beatrice und die ungenannte Frau am Fenster unzertrennlich zusammen gehörten, so folgen sie auch jenseits einander in der Höhe, wo der Dunstkreis der Erde ein Ende hat. Wie sollten wir länger zweifeln, dass eben diese beide Frauen ihn auch jenseits in den Gefilden des irdischen Paradieses zuerst begrüßen?

Das Einzige, was wir vermissen, ist dieses, dass Dante bei ihrer ersten Erscheinung, wie er doch sonst pflegt, weder ein Zeichen der früheren Bekanntschaft giebt, noch auch fragt, wer sie ist, womit er sonst nicht ansteht. So erkennt er gleich darauf noch unter dichtem Schleier

Senza degli occhi aver più conoscenza,
Beatrice, seine Jugendliebe,

D' antico amor sentì la gran potenza
und nun ruft sie ihm auch bald in erhabenster Hoheit

Guardaci ben; ben son, ben son Beatrice

XXX 37. 39. 73.

Sie straft ihn alsbald wegen aller seiner Verirrungen, wie eine Mutter den Sohn (v. 79).

So deutlich ist die Erscheinung Matelde's nicht als Wiedersehen bezeichnet: aber es ist wohl zu merken, dass ihre Erscheinung auf Erden auch nicht so deutlich geschildert wird, als Beatrice's Erscheinung im 9. und 18. Jahre und so weiter. Aber das ist uns doch gesagt, dass sie Dante sogleich begrüßt (XXVIII 43—45) und

dass er sie bittet, näher zum Ufer des Stroms heran zu kommen, damit er ihren Gesang auch verstehen möge

Vegnati in voglia di trarreti avanti,

Diss' io a lei, verso questa rivera,

Tanto ch'io possa intender che tu canti.

v. 46—48.

Das deutet schon auf ein Verhältniss zwischen beiden aus dem diesseitigen Leben. Und wie verlangt er denn, durch den Fluss getrennt, auf das zärtlichste nach näherer Vereinigung, welche erst erfolgt, nachdem auch Beatrice herzu gekommen, deren Strafpredigt ihn ganz zerknirscht, bis ihn Matelde wieder belebt und durch das erste Flussbad zum andern Ufer bringt (XXXI 88—105).

So deutet Alles auf ein schon bestehendes Verhältniss: aber wenn schon in dem irdischen Leben die Erscheinung der *gentil donna* in sehr zarten Umrissen gezeichnet wird, und von allen äusseren Lebens-Verhältnissen isolirt erscheint, so erklärt es sich auch von selbst, dass das Wiedersehen an kein bestimmtes Erinnerungszeichen geknüpft wird. Oder ist es nicht ein untrügliches Erkennungszeichen, dass die holdselige Frau gegen Dante droben gerade so wie einst hienieden hülfs- und trostreich sich verhält? Sie setzt dort nur fort, was sie hier angefangen hat: und so bleibt wirklich kein Zweifel gegen die Identität der Frau, deren Name auf Erden gar nicht und in der Höhe nur einmal genannt wird. Nur der Name selbst bleibt für uns unerklärt.

Jetzt wenden wir noch einmal unsere Aufmerksamkeit auf die Folgeordnung der Führungen, welche Dante im irdischen Paradiese erfährt; es ist dieselbige Ordnung für alle Christen von Wichtigkeit. Erst wird ihm die Wiege des Menschengeschlechts, die ebenbildliche Bestimmung desselben, das Paradies gezeigt zur Erinnerung an

die Schuld des Ganzen und jedes Gliedes am Ganzen. Dann wird ihm die göttliche Offenbarung in allen ihren Trägern mit ihrem Zwecke, das Verlorene zu suchen, vor Augen gestellt. Darauf wird der Mensch, einer für alle, auf sich selbst und seinen Seelenzustand nachdrücklich gewiesen, seine Sünde zu bekennen und wohl zu bedenken, was zu seinem Frieden dient, seine eigene Seele in den Händen zu tragen. Diese Vorhaltungen werden unablässig fortgesetzt und geschärft, bis im Lethe die bereuten Sünden getilgt werden: worauf der Greif nach seinen beiden Naturen theils unmittelbar, theils durch Beatrice's Augen die Seele des Geläuterten beschäftigt, und — Beatrice sich entschleiert. Nun werden dem begnadigten Sünder die beiden Ordnungen Gottes dargestellt, durch deren Verband und Gemeinschaft auf Erden die Seelen sollen gesammelt werden zur Gemeinde; und wie ihm erst seine eigene Schuld, sein eigenes Verderben zu Gemüth geführt worden war, und immer wieder in Erinnerung gebracht wird, so wird ihm demnächst auch das Verderben offenbar, welches durch die Sünde in die heiligen Ordnungen Gottes eingebrochen ist, auf dass er dagegen ein Zeugniß ablege. Aber nicht allein das Verderben in Kirche und Staat wird vor Augen gestellt, sondern auch die Ursache des Verderbens: der Abfall vom Gesetze hat den Abfall vom Evangelium zur Folge (Matth. 24, 12): das Gesetz ist nicht darum erfüllet worden, dass der Ungehorsam gelten soll. So wird auch nicht allein die Ursache des Verderbens sichtlich dargestellt, sondern auch das Mittel der Rettung: es ist von dem Dichter selbst anderwärts (Conv. IV 6) in einem Worte zusammengefasst, in dem Worte: Autorität. Darum wird nun auch eine Zeit verkündigt, wo die verfallenen Mauern Jerusalems, wo der Tempel auf Morija und die Burg auf

Zion wieder gebaut werden sollen. Zuletzt wird er, da seine Kraft schon wieder matt und sein Gedächtniss untreu wird, — noch einmal an sich selbst gewiesen und für das zweite Bad vorbereitet, damit er über dem Ganzen nicht das Heil der eignen Seele versäume, damit er nicht Anderen predige und an seiner eigenen Seele Schaden leide. Solche Selbstprüfung in der Stille, solche Vertiefung in die Innerlichkeit bis auf den Grund, solche fortgehende Reinigung und Stärkung in einem Strome wie in dem andern gehört recht eigentlich in das Purgatorium und auf den Gipfel desselben, in das erste Gericht des Zwischenzustands (Hebr. 9, 27) vor dem letzten Gerichte am jüngsten Tage: es gehört aber auch für dieses Leben zur Vorbereitung auf jenes, so wie jenes wieder die purgatorische Vorbereitung ist auf die letzte Vollendung im letzten Gerichte. Dazu soll auch die Kirchenordnung und Kirchenverfassung, der Dualismus der Verfassung dienen, nicht so, als wenn die Gemeinde durch Gesetz und Verfassung gerechtfertigt würde, sondern so, dass dadurch die Güter des Heils gepflegt werden.

Jetzt können wir uns noch den Inhalt aller sechs Gesänge durch Bild und Ueberschrift in der Kürze vergegenwärtigen. Zuerst

XXVIII. Die unbekannte Frau und der Unterricht über das irdische Paradies,
dann

XXIX. Der Wagen mit dem Greifen im zahlreichen Geleite und mit den sieben Leuchtern und Streifen in der Höhe,
worauf

XXX. Beatrice erscheint und predigt,
ferner

XXXI. Das Bad im Lethe nach der letzten Demü-

thigung, die hohe Frau über dem Wanderer,
das Farbenspiel des Greifen an ihm selbst
und in den Augen Beatrice's und die Entschlei-
erung Beatrice's,
demnächst

XXXII. Der hohe Baum und der Wagen, die
Himmelfahrt und die Geschichte des Baumes
und des Wagens auf Erden,
endlich

XXXIII. Die Zukunft der Kirche im Räthsel und
das zweite Bad für den Pilger in der Eunoë
unter den hülfreichen Händen Matelda's.

Matelda war die erste Erscheinung im irdischen Paradiese, wie Cato die erste am Fusse des Berges, am Gestade der Südsee: Matelda ist auch die letzte: sie scheint die einzige permanente Bewohnerin des irdischen Paradieses, in der hohen menschenleeren Waldung, *l'alta selva vota* (Prg. XXXII 31), und zwar bestellt zum Dienste an beiden Strömen für die Seelen, die herauf gelangen, um höher zu steigen, ebenso angestellt, wie der Engel mit den beiden Schlüsseln am Thore zum innern Purgatorium. Dadurch wird diese erste und letzte Erscheinung im irdischen Paradiese nur noch mysteriöser: war es doch auch schon die Frau am Fenster in Florenz, die Dante im Gastmahle am Schlusse des zweiten Buches *la bellissima e onestissima figlia dello Imperatore dell' Universo* nennt: und so schliesst er auch die erste Canzone des Gastmahls:

*Canzone, io credo che saranno radi
Color, che tua ragione intendan bene.*

aber er setzt auch hinzu:

Ponete mente almen, com' io son bella.

Nach dem letzten Liebesdienste Matelda's fühlt sich

der Pilger wie neugeboren: es ist alles neu worden: er ist aus Wasser und Geist wieder geboren. Er war nicht allein in den Wassern zweimal gebadet worden, er hatte auch jedesmal einen Schluck Wassers innerlich zu trinken bekommen (XXXI 102. XXXIII 138). Hatte ihn Virgil schon vor der letzten Läuterung und Erneuerung gekrönt und infulirt zum Eintritt in das irdische Paradies, so ist er jetzt unter Beatrice's und Matelda's Obhut, Angesichts des Gesetzes und des Evangeliums nach vielfältiger Demüthigung durch Lethe und Eunoë reif geworden zur Auffahrt in das himmlische Paradies und seine Sterne.

II.

Daniel und Dante

oder

der Adler und die Lerche

und

die Ruhe am Ende.

Baniel und Bante

der Adler und die Lerche

die Ruhe am Ende

Es sind Gleichnisse, in welchen wir uns heute bewegen werden. Gleichnisse dienen zur näheren Bekanntschaft mit einem Gegenstande. Indem wir eins an das andere halten, Bekannteres an weniger Bekanntes, indem wir Kleines zu Grossem, Grösseres zu Kleinerem in Beziehung bringen, lernen wir eins an dem andern besser kennen. Zwischen Kleinem und Grossem besteht auch ein Verhältniss, eine Verwandtschaft, wie zwischen Allem, was ist: der Unterschied schliesst die Gemeinschaft nicht aus. So vergleicht Dante die Lerche mit dem Adler; und darauf ist es heute besonders abgesehen, darauf werden wir aber erst später zurückkommen. Zunächst fragt es sich, da es auf nähere Bekanntschaft mit dem florentinischen Dichter abgesehen ist, ob nicht Dante selbst bei aller seiner unvergleichlichen Originalität zu Vergleichen sich eignen möchte, durch die uns der Dichter selbst näher und von mehreren Seiten bekannt werden könnte, sei es, dass er mit Kleinerem, sei es, dass er mit Grösserem verglichen und daran gemessen würde, wenn auch jeder Vergleich hinkt. Am nächsten könnte uns, und zwar mit Rücksicht auf den Gegenstand der göttlichen Komödie, welche von den letzten Dingen handelt, ein Vergleich mit deutschen Dichtern liegen, die theils vor dem Florentiner, theils nach ihm zur

Blüthe gekommen sind, und von demselben Gegenstande gesungen haben, ohne dass sie von einander irgend eine Kenntniss gehabt. Dante dachte sich die Deutschen sehr roh. Inf. XVII 21. In dieser Beziehung habe ich kürzlich ganz unversehens, ohne auf das uralte Lied von dem jüngsten Gerichte (*Muspilli*) oder auf die Sage von Parcival und dem heiligen Gral zurückzugehen, eine Entdeckung gemacht, die mich sehr beschäftigt: ich habe alte Schätze gehoben, die lange begraben gelegen haben: zwar nicht mittelalterliche, aber doch alte Schätze aus dem Zeitalter der deutschen Reformation, einst sehr bekannte und vielgenannte, und nun doch unbekannt gewordene Gaben deutscher Poesie. Kurz, ich habe einen märkischen Dante gefunden, — den Sie wohl als Liederdichter schon kennen, »O Jesu Christ, Du höchstes Gut, Du Brunnquell aller Gnaden etc.« — Bartholomäus Ringwald (geb. 1530 † 1598)*). Und nächst ihm habe ich auch einen thüringischen Dante näher kennen lernen, — der Ihnen ebenfalls als geistlicher Sänger nicht unbekannt sein wird, »Jerusalem, Du hochgebaute Stadt, wollt' Gott, ich wär' in Dir etc.« — J. M. Meyfart (geb. 1590 † 1642).***) Beide könnten füglich als die kleineren Grössen mit den grösseren zu gegenseitiger Bekanntschaft von Schritt zu Schritt verglichen werden. Bei eingehender Vergleichung würden wir uns zugleich der deutschen Landsmannschaft, Stamm- und Sprachverwandtschaft innerlichst bewusst werden und deren herzlichst erfreuen können, ohne dass wir darum dem romanischen

*) In seinem Gedicht „Christliche Warnung des treuen Eckart“, wonach er in der altdeutschen Gestalt des treuen Eckart in das Jenseits verzückt worden, um demnächst vor seinen Gesichtern zur Warnung Zeugniss abzulegen.

**) In seinem „himmlischen Jerusalem“.

Dichter den classischen Vorrang streitig zu machen brauchten. Ja, es kann uns wohl gerade ein Singvogel erster Classe für Singvögel zweiter Ordnung, wie umgekehrt ein Rothkehlchen für Lerche und Nachtigall erst recht das Ohr öffnen und empfänglich machen. Wir könnten wohl auch an dem Kleineren, an dem uns leider unbekannt gewordenen einheimischen Schatze etliche Vorzüge entdecken, die darum den Sänger im höhern Chor nicht herabsetzen, sondern nur noch mehr in die rechte Stellung bringen. Ausserdem könnte wohl auch das deutsche Liedlein, weil es so kindlich, ja fast kindisch lallt und stammelt von den grossen Geheimnissen des Jenseits, nur um so mehr und selbst vor der florentinischen Komödie den Namen einer Komödie bewähren.

Doch zu näherer Vergleichung fehlt diesmal die Zeit. Wir halten uns vielmehr, um näher zum Texte zu kommen, an die andere Seite der Vergleichung, indem wir Dante als den Kleineren mit einem Grösseren vergleichen, wie er selbst die kleine Lerche mit dem Könige der Vögel vergleicht.

Es ist wirklich noch in jüngster Zeit Dante als der grösste christliche Dichter mit einem vorchristlichen Heros Hiob verglichen worden, oder vielmehr die göttliche Komödie mit dem Buche Hiob, welches auch aus Leid zu Freud gelangt, aus Nacht zu Licht, ohne darum dem Unterschiede zwischen dem untrüglichen Worte aus dem Munde Gottes und der gebrechlichen Worte aus dem Munde des Menschen irgend zu nahe zu treten (vgl. Baur in Giessen. Studien und Kritiken 1856 III S. 583—652). Nach noch viel treffenderen Kennzeichen aber kann Dante mit Daniel verglichen werden.

Eine Vergleichung des alttestamentlichen Propheten und des florentinischen Dichters kann uns mit beiden

näher bekannt machen, sowohl nach ihrem Leben, als nach ihren Werken, nach der äusseren Erscheinung und nach dem Innersten. Wir beginnen mit dem Aeusserlichen, wir nennen wenigstens nach der Reihe die Momente der Vergleichung, ohne dabei verweilen zu können, bis wir zu der entscheidenden Stelle gelangen, an welcher sich die Parallele bewährt, und zu ihrer Bedeutung kommt: eine biographische Parallele zwischen einem Israeliten und einem Christen, wie weiland Plutarch Parallelen zwischen Griechen und Römern gezeichnet hat.

1. Beide waren von angesehener Familie.

Daniel (1, 3) gehörte zu den auserlesenen »Herren-Kindern«, die da geschickt wären zu dienen an dem Hofe des Königs Nebukadnezar: er war hoffähig.

Dante (Par. XV XVI) gehörte, wie er selbst sagt, zu einem alten Hause (Alighieri), zu dem Adel, dessen Mantel an jedem nachfolgenden Gliede kürzer wird, wenn er nicht wächst. Wer nicht fortschreitet, der verfällt dem Rückschritte. Im Paradiese findet er seinen Ahnherrn Cacciaguida, einen Kreuzritter unter Konrad III († 1147).

2. Beide müssen die Heimath verlassen, um im Exil — Elend — zu leben und zu sterben. Daniel 1, 6. Par. XVII 55 flg. Daniel starb in Babylon oder Susa. Dante starb in Ravenna bei Guido Novello da Polenta.

Wie Daniel bei dem Könige Nebukadnezar Schutz und Gunst findet, so Dante bei Cane Grande della Scala und bei Polenta etc.

Wie Daniel in Babel aushalten konnte, ohne sich an Babel zu verunreinigen: so musste Dante Alles, was

ihm werth war, verlassen und in der Fremde bleiben, ohne darum, wie er's ausdrückt, »der schlechten Gesellschaft« zu verfallen, ohne in die Missverständnisse und Parteiungen zur Rechten und Linken sich zu verstricken, ohne aus der Bahn des Rechts zu weichen, ohne dem vertrauten Pfunde (2. Tim. 3, 14. 15) untreu zu werden (Par. XVII 55—69).

3. Beide gelangen zu hohen Aemtern:

Daniel im Exil 2, 48; 6, 2.

Dante vor dem Exil theils als Gesandter, theils als Prior vom 15. Junii bis 15. August 1300.

4. Beide gelangen erst im Exil, im Elende und in der Fremde zu ihrem eigensten Berufe, zu ihrer wahren Bestimmung,

zu predigen und zu weissagen,
und diesseits an das Jenseits zu mahnen.

Par. XVII 127 flg.

5. Beide strafen die Welt und die Grossen der Erde wegen ihrer Sünden. Daniel 4, 24. 5, 18—28. Mene, mene, tekel upharsim. 7, 20—25. 11, 2 flg. Par. XIX 106 flg. Prg. XVI 97 flg. Beide klagen laut über die Gräuel der Verwüstung (Matth. 24, 9). Dan. 9, 26—27. Par. XXVII u. s. w. Beide mahnen und warnen, sie jammern und klagen über die böse Zeit, sie zürnen und strafen, aber im heiligen Ernst der suchenden Liebe, ohne Hohn und Spott, ohne die zu erbittern, die sie gewinnen wollen, — sie sind auch in dieser Beziehung ein Vorbild für alle Zeiten, auch für die unseren.

6. Beide verkünden das kommende Gericht, aber auch den endlichen Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit: eine gründliche Restauration in der Kirche und im Staate. Dan. 7, 18. 22. 26; 12, 7 flg. Inf. I 103—111. Prg. XXXIII 37—51. (VI 118—123. XX 10—15. 94. 96.) Par.

IX 139—142. XVII 76—93. XXI 118—120. XXII 14—18. 94—96, XXVII 61—66. 142—148.

7. Beide fühlen sich schwach, aber beiden wird gesagt: Fürchte Dich nicht! Dan. 10, 19. Inf. VIII 101—105. XXIV 52—54. Prg. XXXIII 31. 32.

8. Darum halten sich beide an das Gebet auf den Knien, Muth und Kraft zu erlangen, nicht aus eigener Gerechtigkeit, sondern aus Gnaden. Dan. 9, 18. Prg. VI 28 flg. Par. XX 94—99.

9. Beide sprechen in mystisch-prophetischen Zahlen. Dan. 7, 25. eine Zeit, und etliche Zeit, und eine halbe Zeit. 8, 14. 2300 Tage. 9, 24. 25 flg. 70 Jahrwochen (7. 62. 1). 12, 11. 12. 1290 und 1335 Jahre.

Prg. XXXIII 37—51. *Un cinque cento dieci e cinque Messo di Dio*. Par. IX 40. Folco's von Marseille Ruhm soll das letzte Jahr des 13. Jahrhunderts fünfmal überschreiten:

Questo centesim' anno ancor s'incinqua. —

So sagt er anderwärts: Par. XXVII 142

Ma prima che Gennaio tutto sverni,
um darnach der astronomischen Kalenderberechnung die Zeitbestimmung zu befehlen, da dem verfallenen Gemeinwesen in Kirche und Staat endlich die Hülfe naht.

Dante zeugt auch von unbestimmten Zahlen, in welchen eine bestimmte sich verbirgt, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Daniel (7, 10),

ch' in sue migliaia

Determinato numero si cela.

Par. XXIX 130—135, indem Daniel sagt: Tausend mal Tausend dienten ihm, und Zehn Tausend mal Zehn Tausend standen vor ihm. Damit ist zugleich ausgedrückt, dass auch Daniel nicht immer die adäquale Zahl finden

kann, oder noch nicht offenbaren soll, — die er sonst bis auf's As ausdrückt.

10. Dante beruft sich auch sonst wiederholt auf Daniel, wodurch die überall hervortretende Parallele nur noch mehr sich bewährt. Prg. XXII 145—147.

Daniello

Dispregiò cibo ed acquistò sapere.

So predigt Dante im Gegensatze zu der Ueppigkeit des Clerus und seiner Zeit.

Daniel will sich auch mit Luxus und Ueppigkeit der Speisen nicht verunreinigen. Das strafende Vorbild steht Dan. 1, 8 = 10, 3. 12. So heisst es auch ferner in Bezug auf Daniel, der zum Zeugniß seiner prophetischen Gabe erst den Traum Nebukadnezar's darlegt, und dann — auslegt (Dan. 2):

Fe' sì Beatrice, qual fe' Daniello

Nabuccodonosor levando d'ira,

Che l'avea fatto ingiustamente fello.

Par. IV 13—15.

11. Beiden sind Gesichte geworden, und besonders an Wassern. So sieht

a. Daniel 8, 2 flg. zu Schloss Susan, in der Landschaft Elam am Flusse Ulei, das Gesicht von dem Widder und dem Ziegenbock u. s. w.

b. 10, 4 bei dem grossen Wasser Hidekel (Tigris) von dem Manne in Leinwand etc.

So hat Dante Gesichte

am Acheron Inf. III 78.

am Styx Inf. VII 106. IX 81.

am Lethe Prg. XXIX 121. 130.

am Eunoë Prg. XXXIII 127.

am Wasser des Lebens Par. XXX 6 flg.

Oder sollte etwa Jemand meinen, dass Daniel's Gesichte

wohl objectiv wahr seien, aber Dante's Gesichte nur unwahre subjective Erfindungen, die er sich selbst erdacht habe? Nun, wer das sagen könnte, dem müsste ich antworten: Du kennst den Mann nicht, über den Du urtheilst. Du kennst auch nicht die Poesie. Der Dichter erklärt selbst, was ein Dichter sei, nämlich ein Schreiber, der treulich nachschreibt, was ihm der Geist dictirt, der wiedergiebt, was ihm gegeben ist, und fleissig notirt, was er sieht und erfährt. Prg. 52—54. Kurz, der Dichter hat nicht selbst gemacht, was er gesehen hat: aber ob er überall ganz recht gesehen, darüber ist er wohl selbst zuweilen im Zweifel (Jer. 1, 12), während der Prophet nicht zweifelt.

Aber am sprechendsten bewährt sich die Parallele zwischen Daniel und Dante an einzelnen Gesichtern und Bildern, so wie an deren Bedeutung. Hier bewähren sich die Vorstellungen oft nach dem Buchstaben und nach dem Sinn zumal.

Dahin gehören die beiden Traumgesichte des Königs Nebukadnezar, welche Daniel deutet, und die beiden Gesichte Daniels selbst an den Wassern.

a. das Bild sehr gross und hoch, von Gold, Silber, Erz, Eisen und Thon im Traume Nebucadnezar's (Dan. 2, 31—35). Und hiermit zu vergleichen ist Virgil's Erzählung von dem Alten auf dem Berge Ida in Creta (Inf. XIV 94—138). Der Alte besteht aber auch aus denselben Bestandtheilen der auf einander folgenden Perioden der Geschichte, *oro, argento, rame, ferro, terra cotta*.

*Ciascuna parte, fuor che l'oro, è rotta
D'una fessura che lagrime goccia.*

Vier Zeitalter in fortschreitender Verschlimmerung

und zunehmender Veraltung, bis die Hülfe kommt, bis die Stunde der Verjüngung erscheint.

b. Ausserdem kommt auch in Daniel 7. 9. 13 ein Alter der Tage zur Erscheinung, und zwar in dem Traumgesichte von vier Thieren (Löwe, Bär, Parder und das Thier mit 10 Hörnern), welches an Dante's drei Thiere (*lonza, leone, lupa*) nebst dem Veltro erinnert. Inf. I 32. 45. 49. 101. Aber hier hat Dante's Gesicht zunächst Jerem. 5, 6 flg. zum Grunde — Löwe, Wolf, Pardel. —

c. Der sehr hohe Baum mitten im Lande wie nach dem Bilde des Baumes im Paradiese (1. Mos. 3, 3) erscheint in

Daniel 4, 7—24 nach dem Traume Nebukadnezar's, und mehr als einmal in

Dante Prg. XXII 130—141.

Un arbor che trovammo in mezza strada etc.

ferner ein anderer Baum Prg. XXIV 100—117.

Parvem' i rami gravidi e vivaci

D'un altro pomo — — —

Legno è più su che fu morso da Eva,

E questa pianta si levò da esso.

Aber noch wichtiger und dem Danielschen Bilde auch nach der Bedeutung entsprechend ist die *pianta* Prg. XXXII 38—69.

La coma sua che tanto si dilata:

Più, quanto più è su, fora dagl' Indi

Ne' boschi lor per altezza ammirata.

Hier und dort ist der Baum ein Bild des Königthums, der Monarchie, der wahren vollkommenen Monarchie, da der Monarch die Seinen hört, aber in letzter Instanz entscheidet und eben deswegen Gott zunächst verantwortlich ist. Der Baum ist sehr hoch, der Wipfel breitet sich weit über alle Aeste und Zweige aus: alle Aeste, alle Zweige,

jedes Blättlein haben durch ihren Saft ihren organischen Einfluss auf den Baum und seinen Wipfel; aber die Entscheidung gebührt allein dem obersten Wipfel, nur dass diesen dafür auch jeder Blitz und Donner aus der Höhe zuerst trifft. — Der Baum ist nicht mehr, wie vormals: es fehlen viel Laub und Blüthe: aber er wartet seiner Verjüngung und neuer Blüthen,

Men che di rose e più che di viole.

d. Der Mann in weisser Leinwand, der von den Königen berichtet, Dan. 10, 6

Vox sermonum ejus ut vox multitudinis
scheint das Vorbild zu Dante's Adler, dessen Glieder Könige und Richter sind, und aus dessen Munde Einer für Alle spricht, Alle wie Einer sprechen. Par. XIX 12. 13. 21. 23.

12. Daniel's Bestimmung war die Vorbereitung der Rückkehr des Volkes Gottes, trotz aller seiner Sünden, zur Restauration des Gottesdienstes, zum neuen Tempelbaue, ohne dass er selbst die Realisation erlebte. Dan. 9, 25. Er erlebte nur das erste Jahr des Königs Kores. Dan. 1, 21. So war auch Dante Alighieri ein Vorreformer, wiewohl er selbst die Reformation der Kirche nicht erlebte: er starb in den ersten Jahren des Kaisers Ludwig. Als ein Vorreformer wurde er auch wirklich gleich am Anfange der deutschen Reformation angesehen, wie unter andern Flacius' *Catalogus testium veritatis evangelicae* urkundlich beweiset und bezeugt. Aber auch Dante hat weder in Kaiser Heinrich VII. noch in Kaiser Ludwig von Baiern den reichsobrigkeitlichen Adler erlebt, von dem, als dem Werkzeuge, die Hülfe kommen sollte.

13. Daniel ist nicht allein nach der apokryphischen Tradition ein Schirmvogt der Frauen, wie wir an der Historie von Daniel und Susanna sehen, sondern an dem

Könige Epiphanes, der nach seinem Beinamen vor der Welt glänzt, aber von Gott verachtet ist — ἐξεδεώθη —, weiss er nichts so sehr als dies zu rügen, dass er weder Gott ehrt noch Frauen achtet, weder die Autorität der Väter, noch die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe. Dan. 11, 21. 37.

So ist denn auch Dante recht eigentlich als ein Verehrer der Frauen bekannt, der ebendeswegen den heiligen Ehestand dem Cölibate nicht nachsetzt, Conv. IV 28. — *Eziandio à buona e vera religione si può tornare in matrimonio stando.* — So singen auf dem Berge der letzten Läuterung die Engel selbst das Lob der Männer und der Frauen, welche in dem unverbrüchlichen Gesetze der Ehe treulich bestanden habe. Prg. XXV 133–135.

So singt er auch

Donne, ch'avete intelletto d'Amore etc.

Ma tratterò del suo stato gentile,

Donne e Donzelle amorose, con sui,

Che non è cosa de parlare altrui.

14. Daniel predigt schon im alten Testamente von der Auferstehung zum ewigen Leben und — zum Gerichte. 12, 2. 13.

Die Auferstehung ist das Ziel aller Gedanken Dante's. Nach der Auferstehung verlangen selbst die Seligen im himmlischen Paradiese. XIV 61–66.

Tanto mi parver subiti ed accorti

E l'uno e l'altro coro a dicer: Amme,

Che ben mostrar disio di corpi morti;

Forse non pur per lor, ma per le mamme,

Per li padri, e per gli altri che fur cari,

Anzi che fosser sempiterne fiamme.

So hurtig schienen mir und so einmüthig
Der ein' und andre Chor zu sagen Amen,
Dass Lust sie zeigten nach den todten Leibern,
Wohl nicht nach ihren nur, nach Müttern, Vätern,
Nach andern auch, die ihnen theuer waren,
Bevor sie ewig sel'ge Flammen wurden.

15. Jetzt kommen wir zu dem springenden Punkte der Parallele, bei dem wir länger verweilen. Alle die einzelnen Zeichen einer Verwandtschaft zwischen den beiden Männern, welche ein fast 2000jähriger Zeitraum trennt, finden erst ihre Erklärung, ihre Bewährung in dem Innersten.

Dass Daniel und Dante die beste Zeit ihres Lebens in der Verbannung haben zubringen müssen, ist schon gesagt. Beide haben auch das gemein, dass sie Heimweh fühlten, und nach der Heimath sich zurücksehnten.

Daniel hatte an seinem Sommerhause offene Fenster gen Jerusalem, und er fiel daselbst des Tages dreimal auf seine Knie und lobete und dankete seinem Gotte. 6, 10.

Und wie hat sich Dante nach Florenz zurückgesehnt, und wie hat er sich in seinen Hoffnungen und Gedanken seine Rückkehr ausgemalt! Par. XXV 1—12. Vergl. Dante Alighieri's Osterfeier S. 53 flg.

Aber das irdische Heimweh verklärte sich je länger je mehr zum Heimweh nach dem Himmel, zum Heimweh nach der bleibenden Statt, zum Heimweh, das, wie er selbst sagt, aus Aegypten nach dem Jerusalem verlangt, das droben ist (Par. XXV 56), nach der Roma, woher Christus stammt (Prg. XXXII 102), nach der Blüthenstadt, wo die Blüthen nicht welken, nach der Campagna, wo die Früchte gedeihen (Prg. XXIX 118). So

erwuchs das Verlangen nach Licht und Erkenntniss, die Sehnsucht.

Diese Sehnsucht ist zwar allen Menschen eingepflanzt oder vielmehr in dunkler Erinnerung an den Paradieses-Zustand nach dem Falle zurückgeblieben, denn »alle Creatur sehnet sich mit uns, und ängstet sich und wartet auf die Offenbarung«, wie der Apostel sagt: Röm. 8, 19—24.

Aber ob auch diese Sehnsucht in allen Arten und Graden, bestimmter und unbestimmter, allen Geschöpfen gemein ist, ob auch dieses Trachten und Verlangen allen Menschen eingeboren ist, in jenem vorchristlichen Propheten Daniel, und in diesem christlichen Dichter Dante hebt es sich ganz besonders hervor, als Wurzel und Gipfel des Lebens.

Daniel wird in seinem Buche selbst ausdrücklich der Mann des Verlangens, oder der Mann des Wohlgefallens genannt, *vir desiderii*. Saint Martin übersetzt *homme de desir* — 10, 11. 19 und 9, 23. — Doch darauf kommen wir zum Schluss zurück. Von ihm heisst es ausdrücklich, dass er begehrte von Herzen zur Erkenntniss zu gelangen (10, 12) und zu sehen den Sieg des Rechts: dass er das Herz daran gab, um zur Einsicht zu kommen, zum Schauen. Er war traurig drei Wochen lang um des Volkes willen, auf dass es frei werde (10, 2), und hob seine Augen auf, zu sehen (10, 5). In seiner Sorge um das Volk fastete er und kasteiete sich (10, 3; 9, 3; 1, 8): denn ein jeglicher, der um ein Kleinod kämpfet, enthält sich alles Dinges, wie Paulus (1. Kor. 9, 25) schreibt. Er enthält sich, wie es Dante richtig deutet, irdischer Speise, um himmlische zu erlangen.

Eben diesen Zug nach Oben, nach Licht, nach der Heimath finden wir auch an Dante, und zwar in der ausgeprägtesten Weise. Dante befindet sich immer, wie er es selbst ausdrückt, im Fasten, wie zur Vorbereitung auf

das Fest, *digiuno* (Par. XIX 25. 33. XXV 3), im Hunger nach himmlischer Speise, *fame* (Par. XIX 26), im Durst nach dem Wasser des Lebens, *sete* (Prg. XXI 1—3. *La sete natural*, Par. II 19—21. *La sete concreata*).

Es ist das Hungern und Dürsten, welches die Berg-Predigt preiset. (Par. XXII 3. 5. XXIV 151—154.)

Sein Ernst, leidvoll und gedankenvoll, oft auch finster, betrübt, zurückgezogen, wie Daniel's Kummernisse, zeigte sich oft auch in seinem gewöhnlichen Tagesleben, wovon viele Traditionen sich erhalten haben, z. B. die Stadtgeschichte in Siena, und die Hofgeschichte in Verona.

Aber das eigentliche Wort für diesen Hunger und Durst ist *desiderio*, und zwar in den mannichfachen Modulationen dieses Wortes, *desiro*, *disiro*, *disio* (Par. XXXIII 46), *disianza* (Par. XXII 63. XXXIII 15), *disii* (Par. IX 79), *vampa del tuo disio* (Par. XVII 7. 8).

So von Sehnsucht betrübt und gehoben zumal finden wir den florentinischen Dichter nicht allein in der göttlichen Komödie durch alle Stationen des Jenseits bis zum letzten Ziele, welches ihm doch auch für jetzt nur gezeigt wird, sondern auch in allen seinen Schriften, auch in seiner Jugendschrift, — *la vita nuova* —, noch bei Lebzeiten der Geliebten — *Beatrice* —, die er in ihrem irdischen Leben immer nur aus der Ferne sieht, aber besonders nach ihrem Hingange († 9. Jun. 1290). Zum Verständnisse des Dichters und seiner Sehnsucht gehören wesentlich alle seine Schriften. So heisst es in der Canzone: *Gli occhi dolenti per pietà del core etc.*

E spesse fiate pensando alla morte

Me ne viene un disio tanto soave,

Che mi tramuta lo color nel viso.

Und oftmals wenn ich an den Tod gedenke,

Kommt mir darnach so süßes Sehnen,

Dass im Gesichte mir die Farbe wechselt.

So heisst es ferner in der Canzone: *Donna pietosa e di novella etate etc.*

*Morte, assai dolce ti tegno:
Tu dei omai esser cosa gentile,
Poi che tu se' nella mia donna stata:
Vedi, che desideroso vegno
D'esser de tuoi, ch' io ti somiglio in fede.*

O Tod, dich preis' ich als holdselig:
Du sollst mein werthes Kleinod sein von nun an,
Weil Du bei meiner Herrin Eingang fandest.
Sieh', wie ich komme so voll Sehnsucht, einer
Zu sein der Deinen, dass ich Dir schon treulich gleiche.

Es ist wohl zu merken, dass auch diese Sehnsucht nach dem Tode nichts anderes ist als das Verlangen des Menschen nach dem Ursprunge, aus dem er kommt, Heimweh (Prg. XXIV 75—78). — So lehrt schon das Wasser, welches aus der Quelle strömt und so lange unruhig ist, bis es im Meere Frieden findet.

Darüber ertheilt der Dichter selbst in seinem Gastmahle (III 6) ausführlich Unterricht:

Ciascuna cosa massimamente desidera la sua perfezione, e in quella s'acquieta ogni suo desiderio cet.

Noch bestimmter wird der Unterricht (IV 12), wenn es von dem Menschen heisst, dass er von Gott stammt, und nach ihm zurück verlangt, so unbestimmt, so kindisch auch dies Verlangen, *lo ritornale al suo principio*, sich äussert. Der Mensch verlangt in der Finsterniss nach Licht, in der Fremde nach der Heimath, und im Glauben vom Glauben zum Glauben bis zum Schauen, von einer

Klarheit zur andern. *) Mit diesem Verlangen nach Licht heben selbst mehrere prosaische Schriften Dante's, lateinische und italienische, gleich in der ersten Zeile an. So in der *Monarchia* und im *Convito*. Aber in der göttlichen Komödie ist diese Sehnsucht recht eigentlich das hebende Prinzip. Wie die Sünde niederdrückt, wie die irdische Schwere zur Erde zieht, so hebt die Sehnsucht nach Oben, wenn ihr nur die Last abgenommen wird (Par. II 127—137). Dante vergleicht selbst gleich Anfangs in wenigen wunderschönen Terzinen (Inf. II 127—137) seine Lebens- und Seelenkräfte mit Frühlingsblumen, die der Nachtfrost gebeugt und geschlossen hat, und der erste Sonnenstrahl wieder hebt und öffnet.

So ist es denn auch eben diese strebende und hebende Sehnsucht des Pilgers, welche erst aus der Tiefe der Unterwelt aufblickt nach den Sternen, *Stelle* (Inf. XXXIV 139) und die dann wieder von den höchsten Bergeshöhen der Oberwelt aufzufliegen sich bereitet zu den Sternen, *Stelle* (Prg. XXXIII 145). Und wie sie aus der Liebe Gottes stammt, welche sie eben erst in den Creaturen erzeugt, so bewegt sie sich auch um diese, als um das Centrum, im Kreislaufe mit allen Sternen, *Stelle* (Par. I 76. 77. XXXIII 145).

Es gehört recht eigentlich in das Capitel der Sehnsucht aller Creatur, dass alle drei Regionen des grossen Gedichts mit den Sternen, *stelle*, schliessen. Die Sehnsucht verlangt und hebt nach der Sternenhöhe. *Per aspera ad astra, per desiderium ad sidera.*

Aber eben diese creatürliche Sehnsucht mit allem

*) Es ist wohl merkwürdig, dass Joh. Fr. H. Schlosser vom Gastmahle nichts als IV 12 übersetzt hat. Siehe „Aus dem Nachlasse Joh. Fr. Heinr. Schlosser's. Herausgegeben von Sophie Schlosser. Mainz 1856. I S. 121 flg.

ihrem Wollen wird auch selbst wieder, wie ein Rad um seine Axe, von der göttlichen Liebe und um die göttliche Liebe im Kreise herumbewegt, von der Liebe und um die Liebe, welche alle Sphären um sich herum schwingt, die Sonne und alle Gestirne. Das ist der Gedanke, mit welchem das Gedicht schliesst: darin ist auch Dante's Theorie von der Sehnsucht beschlossen. Nach Dante ist Gottes Wesen Licht und Liebe, sowohl innerhalb seines dreieinigen Wesens,

— aus der Allmacht und in der Allmacht Weisheit und Liebe, — als auch nach aussen, nach der Seite der Schöpfung, welche wesentlich die Entäusserung Gottes ist (Par. XXIX 13 flg). —

In letzterer Beziehung ist Licht das Prinzip der Schöpfung, — Joh. 1, 3 — und das Geschöpf ein Strahl aus dem sich entäussernden Lichte, so wie Liebe das Prinzip der die Schöpfung erhellenden und leitenden, die Strahlen sammelnden Vorsehung, — denn die Liebe zieht alles von ihr ausgegangene Leben in ihren Kreis. Und die Sehnsucht ist wieder der Zug der Creatur nach der Liebe, aus der sie stammt, wie auch eben diese Sehnsucht nach dem Sündenfalle in ihrer Unruhe irre gehe (Conv. IV 12. Prg. XVI 85—93).

Diese Sehnsucht, welche nach dem Schöpfer strebt, aus dem sie stammt, ist der Gedanke, welchen die Poesie nach allen Seiten der Vorstellung in den verschiedensten Bildern zur Gestalt bringt, um die Kraft der Sehnsucht mit Flügeln, wie eines Adlers (Par. XXXIII 15) auszudrücken, und in allen ihren Bewegungen zu verfolgen, bis sie die letzte Befriedigung findet und zur Ruhe kommt.

Ein besonders sprechendes Bild dieses inhaltreichen Gedankens finden wir in dem sechsten Gestirne des himm-

lischen Paradieses, im Jupiter, den wir ja wohl alle einmal am Abendhimmel betrachtet haben. Hier geschieht es, dass vor Dante's Augen successiv aus seligen Seelen ein Reichsadler sich bildet und offenbart, — XVIII 73 bis XX zu Ende —. Hier sieht der Dichter vorerst die Seelen als lauter helle Lichtflammen zusammen kommen, gleich Vögeln, die vom Erdboden auffliegen, um nach genossenem Mahle in runden Kreisen und langen Reihen sich zusammen zu schaaren. Wie schon auf Erden die Vögel nach Gemeinschaft streben (Sir. 27, 10), so die seligen Seelen droben. Aus eben diesen zusammenströmenden Seelen bildet sich nun, um dem Erdenpilger verständlich zu werden, um zugleich die Bedeutung des sechsten Gestirns zu bezeugen, welches die Bedeutung der Obrigkeit von Gottes Gnaden ausdrückt, *a Jove justitia*, — kurz, aus allen den einzelnen Strahlen, in welchen Seelen leben, bildet sich der erste Vers des Buches der Weisheit in lateinischer Sprache, indem aus den Strahlen ein Buchstabe nach dem andern successive entsteht, und es sind der Buchstaben 35. — Der Spruch heisst:

Diligite justitiam, qui judicatis terram.

Habet lieb die Gerechtigkeit, die ihr richtet auf Erden.

Wir sehen hier bis in's Einzelne an jedem Buchstaben nach der Reihe, wie das Werden, als das Verlangen nach seiner Bestimmung hebt und bewegt, und wie dann das Gewordensein Ruhe bringt — 79. 81 —. Und als nun alle 35 Buchstaben sichtbar geworden sind, da finden alle Zeichen zusammen ihre Ruhe und Ordnung durch den Abschluss im letzten M (Monarchie) (94—96), über welchem sich dann wieder andere Seelen sammeln und zur Ruhe kommen, womit Ein Reich, Eine Heerde,

Eine Universal-Monarchie zum Voraus angedeutet ist (97. 98).

Aus diesen 35 Buchstaben bildet sich dann vom letzten M an ein Adler, es ist der Reichsadler, und zwar wieder Glied für Glied, zuerst Kopf und Hals. Auch hierbei zeigt sich immer wieder erst Bewegung im Werden, und dann Ruhe am Ziele (106. 107. 112—114). Jetzt ist das Adlerbild in allen Gliedmaassen sammt den ausgebreiteten Flügeln vollendet (XIX 1—3): aber es hebt sich dann auch wieder zu neuer Thätigkeit, zu neuem Werden; erst wie ein Falke,

der sich aus der Kappe löset und mit den Flügeln flattert, seine Aufgabe zu erfüllen, — es gilt ein Zeugniß von Gottes unergründlichem Rathschlusse abzulegen (XIX 34—90)

dann nachdem das Zeugniß vollendet, das Wort verkündigt ist, wie eine Störchin,

die, nachdem sie ihre Jungen gefüttert, über dem Neste mit den Flügeln kreiset, so dass zu ihr die Jungen aufsehen, wie Dante zum Adler (XIX 91—148). Damit sind wir zugleich an die Henne erinnert, mit welcher Christus selbst seine Fürsorge vergleicht (Matth. 23, 37. Luk. 3, 34).

Aber zuletzt erscheint eben dieser Adler wie eine Lerche, welche erst singend und jubelnd mit flatternden Flügeln in die Höhe steigt, aber oben über ganz stille wird und still schweigt, von höchster Seligkeit befriedigt (XX 73—78).

Der Adler hatte kurz zuvor viele einzelne Seelen genannt, welche in ihm wie Glieder zu Einem Leibe verbunden sind, lauter Vorbilder obrigkeitlicher Gerechtigkeit, — David, Trajanus, Hiskias, Constantin, Wilhelm von Sicilien, Ripheus —. Und nachdem er ausgerichtet, was zu

verkünden war, schwebt er still in der Höhe oben über, wie eine Lerche.

Dieses Gleichniss von der Lerche, wie sie erstrasch und laut, flatternd und wirbelnd hoch auffährt, und dann oben über weder Flügel noch Mund rührt, — so wohl ist ihr, — dieses Gleichniss ist in zwei Terzinen ausgedrückt, die das allerlieblichste Bild gewähren, nur dass sich meines Wissens noch kein Maler dazu gefunden hat. In Italien sollen diese beiden Terzinen mit Begeisterung noch jetzt von Mund zu Mund gehen. Sie könnten wirklich schon ganz allein für sich die Mühe lohnen, Italiens Sprache gründlich zu erlernen. Zu Deutsch lauten sie ungefähr also:

Gleich wie die Lerche, die sich in die Luft schwingt,
Erst jubilirend singt, und dann — befriedigt — stillschweigt,
Ob der Erquickung, die zuletzt sie sättigt,
Also erschien das Bild mir wie ein Abdruck
Des ew'gen Wohlgefallens, nach des Begehren
Jeglich Geschöpf zu seiner Qualität kommt.

XX 73—78.

*Quale allodetta che in aere si spazia
Prima cantando, e poi tace contenta
Dell' ultima dolcezza che la sazia:
Tal mi sembiò l'immagine della impronta
Dell' eterno piacere, al cui disio
Ciascuna cosa, quale ell' è, diventa.*

Wir suchen das wunderschöne Bild noch einmal uns zu vergegenwärtigen. Wie die Lerche erst durch das Verlangen, das in ihr ist, in die Höhe getrieben, dann aber in der Höhe durch die Befriedigung, die ihr geworden, ganz still wird, so war auch jener Adler, erst zum lauten Zeugnisse erhoben, nach vollbrachtem Werke so befriedigt, dass er als ein treuer Abdruck der ewigen

Wonne selbst, als ein Widerschein, als ein Spiegel oder Abbild des ewigen Wohlgefallens erschien. Der Vogel in der Luft, die Lerche stillt und befriedigt die höchste Wonne, *ultima dolcezza*, der Adler im Himmel das ewige Wohlgefallen Gottes, *l'eterno piacere*, das in ihm abgeprägt ist und sich abspiegelt. Und zum Schlusse wird noch hinzugefügt, dass, wie die Lerche, wie der Adler, so alle Creatur nach ihrem Ziele, nach ihrer Bestimmung sich sehnt, und eben durch dieses Sehnen und Streben nach ihrer Bestimmung, *al cui disio*, wirklich zu ihrer Bestimmung, *quale ell' è*, gelangt.

Hiernach scheint Wort und Sinn einfach und klar zu sein: Der Adler schwebt in seliger Befriedigung, wie ein Spiegelbild des ewigen Wohlgefallens, nach welchem jede Creatur verlangt, und eben durch diese strebende Sehnsucht, *al cui disio*, zu ihrer Bestimmung gelangt, *quale ell' è diventata*. Der Sehnsucht des Geschöpfes — *disio* — wird die Hebekraft zugeschrieben, wodurch es zu seinem Ziele kommt. Gerade so schreibt der Apostel im Römerbriefe 8. 9, wenn er von der Sehnsucht aller Creatur zeuget, dem ängstlichen Harren der Creatur auf die Offenbarung eine das Haupt erhebende Triebkraft zu — *ἀποκαταστάσις* —.

Aber nun kommt, unerwartet genug, doch noch ein Anstoss. — Die Lerche kommt zu ihrer Befriedigung in höchster Höhe durch den Zug, der sie hinauf gezogen hat, der Adler kommt zu seiner Befriedigung durch das Zeugniß von der ihm geschenkten Gnade Gottes, durch die Abspiegelung des ihm eingepprägten Bildes göttlichen Wohlgefallens: aber wodurch kommt jegliche Creatur zu ihrer Bestimmung, zu ihrer Befriedigung? Wir haben geantwortet: Eben auch durch den Zug darnach, durch die Bethätigung dieses ihr eingepprägten und eingepflanz-

ten Zuges nach dem göttlichen Wohlgefallen. Aber die meisten Ausleger und Uebersetzer der göttlichen Komödie in allen neueren Sprachen verstehen unter dem Begehren des göttlichen Wohlgefallens, durch welches jede Creatur zu ihrer Bestimmung und Befriedigung gelangt, nicht das Begehren der Creatur nach dem göttlichen Wohlgefallen, sondern das Begehren des in Gott persönlichen Wohlgefallens, den unmittelbaren Willen Gottes. Die Worte: *al cui disio* gestatten beiderlei Erklärung. An der gewöhnlichen Erklärung ist freilich so viel unwidersprechlich, so viel versteht sich von selbst, dass ohne Gottes Willen die Creatur nichts vermag, es versteht sich daher nicht minder, dass das Verlangen der Creatur nach ihrer Bestimmung, der Zug nach ihrem Ziele, dem wir das Gelangen zum Ziele zuschreiben, von Gott eingepflanzt ist, *la concreata sete, la sete naturale*; aber es fragt sich eben, ob hier der Wille Gottes, das Verlangen des ewigen Wohlgefallens, welches Gott selbst ist, als die unmittelbare und ohne Vermittelung wirkende Ursache in den Vordergrund gestellt ist, oder ob nicht vielmehr durch den Ausdruck *al cui disio, all' disio dell' eterno piacere*, das Verlangen der Creatur nach diesem Wohlgefallen Gottes, als seinem Willen, gemeint ist, ob nicht damit dieses creatürliche Verlangen als die Mittel-Ursache, *causa secundaria*, bezeichnet ist. Dafür spricht wirklich nicht mehr, als Alles, und selbst das Wort *Disio*, zu deutsch Sehnsucht, französisch *desir*, welches den creatürlichen Zug oder Trieb nach Gott, Prg. V 57. XVIII 31—33. XVI 88—98. Par. I 7. 77. XXII 105 u. s. w. nicht den Willen Gottes bezeichnet. — So schreibt ja auch die Berg-Predigt dem Hunger und Durste die Sättigung zu, die freilich von Gott kommt, aber eben

nur denen zu Gute geht, welche sich arm, hungrig und durstig fühlen.

Kurz, nach dem Zusammenhange und nach der sprachlichen Wortbedeutung kann es nicht bezweifelt werden, dass in dieser viel berühmten Terzine das creatürliche Verlangen nach dem Frieden in Gott, der geschöpfliche Zug nach dem Schöpfer gemeint ist, welcher von dem Schöpfer selbst dem Geschöpfe eingepflanzt ist: das Verlangen nach dem Ziele bewirkt das Gelangen zu dem Ziele. Mit anderen Worten: in dem Ausdrucke: *al cui disio*, nach des Begehren ist *cui*, des, der objective Genitiv, nicht der subjective; oder noch deutlicher: das ewige Wohlgefallen, *l'eterno piacere*, ist das Object, der Gegenstand, nicht das Subject, nicht die Person des Verlangens.

Dennoch mussten wir schon vorhin bemerken, dass die Dantisten, Uebersetzer und Ausleger, diesen Sinn meist verfehlt haben, indem sie die Sehnsucht nach Gott als Sehnsucht Gottes umdeuten, *al cui disio* als Gottes Willen, nicht als Verlangen nach Gott fassen.

Aber hier begegnet uns doch Einer, der den Text richtig versteht und deutsch wiedergiebt, indem er die vielbesprochene Terzine übersetzt:

Gleich einer Lerche, die sich in die Lüfte
Erst singend hebt und dann zufrieden schweiget,
Ersättigt von dem letzten süßen Tone,
So schien mir jetzo das Symbol des Abdrucks
Des ew'gen Wohlgefallens, durch das Sehnen
Nach dem, Das, was es ist, jedwedes Ding wird.

Hier ist in der Uebersetzung, indem der Genitiv durch die Präposition nach dem ausgedrückt wird, zugleich die Erklärung gegeben. Zugleich wird von dem deutschen Uebersetzer auf den ersten Paradieses-Gesang (I 103—120)

Bezug genommen, nach welchem die Ordnung Gottes, welche alle Creaturen zu ihrer Stellung, zu ihrer Bestimmung bringt, durch den jeder Creatur eingepflanzten Instinct — *istinto a lei dato* V 114 — begründet wird, wornach jedes Wesen durch seinen eigenen Zug zu seinem Ziele gelangt. Und dieser Instinct, dieser Zug, dieser Trieb ist nach der Lehre des Dichters nicht allein den vernunftlosen Creaturen, sondern auch denen mitgegeben, in welchen sich der Instinct zur Sehnsucht, zum Verlangen, zur Liebe, zur Einsicht verklärt, *desiderio, amore, intelletto* (120). Der Trieb, der das Feuer in die Höhe führt, der das Herzblut in den lebendigen Geschöpfen durch alle Adern zum Herzen bewegt, der mittelst der Schwerkraft alle Körper zur Erde zieht, und an der Erde befestigt (115. 116. 117), der das Wasser vom Berge zum Thale treibt (137. 138), der alle Ströme zum Meere führt, wo sie Ruhe finden (Inf. V 98. 99), der Trieb, der jetzt alle Frühlingsknospen schwellt, bis sie sich zu Blättern und Blüthen öffnen, Par. XXXII 52 — 60, eben derselbe Trieb war es auch, so singt der Dichter, der ihn und Beatrice von der Erde zur Höhe hob (125 flg.), nachdem die kleinere Schwerkraft der Sünde auf einen Augenblick vorbildlich getilgt war. Und daraus erklärt sich denn auch hier, so bemerkt eben derselbe deutsche Uebersetzer, das Sehnen, welches, wie die Lerche und den Adler, so jeglich Wesen zu seiner Befriedigung kommen lässt.

Doch ich habe den Dantisten noch gar nicht genannt, welcher vor allen anderen zu jenen zwei Terzinen die richtige Auslegung und Uebersetzung gegeben hat: es ist kein Anderer, als — ein König, der jüngst in seinem eigenen Reiche zu seinem Geburtstage, obwohl

Uebersetzer auf dem ersten Paradieses-Gänge (I 103—120)

ein König, als ein geistiger Verwandter des grossen christlichen Dichters bezeichnet worden ist. *)

Hiermit glaube ich unter dem Schutze einer hohen und dankbarlichst verehrten Autorität den letzten Sinn der berühmten Terzine von der Lerche und von dem Adler zum vollen Verständniss entwickelt zu haben.

Wir wenden uns nun noch einmal zu Daniel, wo wir eine ähnliche Klippe in der Auslegung finden. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass ein ähnlicher Doppelsinn in dem Buche des Propheten sich findet, ein Doppelsinn, der sich in den Uebersetzungen und Erklärungen in zwei verschiedene Seiten theilt, wie in der göttlichen Komödie. Daniel wird nämlich, wie wir schon erinnert haben, ein »Mann des Verlangens« genannt. Das könnte heissen: ein Mensch, der sich sehnet und verlangt, wie denn Daniel wirklich verlangt und begehrt, *homme de desir, uomo di desiderii*: und so ist es wirklich vielfältig verstanden worden. Es kann aber auch heissen, ein Mann des göttlichen Wohlgefallens, ein Mann, nach dem Gott selbst verlangt. Nach jener Erklärung ist Gott der Gegenstand, das Object, Daniel das Subject des Verlangens, nach dieser ist Gott das Subject, die Person, welche nach Daniel verlangt, Daniel der Gegenstand des Verlangens. Jener Erklärung, wornach Daniel das Subject ist, welches nach Gott verlangt, der Liebhaber Gottes, entspricht die Uebersetzung in den alten Sprachen, — die griechische und die lateinische. Daniel verlangt nach Gott. Dieser Erklärung dagegen, wornach Daniel der Gegenstand des göttlichen Verlangens ist, der Liebling Gottes, scheint

*) Dante, und seine Stellung zu Kirche, Schule und Staat seiner Zeit. Festrede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Königs Johann von Sachsen am 11. December 1858 in der Annen-Realschule zu Dresden gehalten von E. R. Liesske, Oberlehrer. 1858.

der Grundtext mehr zu entsprechen: Gott verlangt nach Daniel, Daniel ist der Mann nach dem Herzen Gottes. So fasst es auch unsere lutherische Uebersetzung. Wie Luther den Gruss des Engels an Maria:

χαῖρε, κεχαριτωμένη,

nicht so versteht, wie die römische Kirche:

Ave, gratia plena,

Gegrüset seist du voller Gnaden,

als sei Maria gnädig, sondern als sei sie Gott angenehm und darum begnadigt, — nicht das Subject, sondern das Object der Gnade, —

Gegrüset seist Du, Holdselige,

so hat er auch, wie er selbst sagt, den Gruss des Engels an Daniel, nicht

Daniel, vir desideriorum,

Daniel, Mann mit dem Herzen voll Sehnsucht, sondern

Du lieber Daniel

gedollmetscht. (Luther's W. Erl. Ausg. Bd. 65. S. 113.) Jedenfalls ist aber Daniel eben deswegen nach dem Herzen Gottes, weil er, wie ja ausdrücklich gesagt wird, von Herzen begehret, zur Erkenntniss Gottes zu gelangen.

So löset sich am Ende hier und dort der Doppelsinn: eine Erklärung schliesst die andere nicht aus. Daniel verlangt nach Gott, und wird eben darum von Gott verlangt. Jedenfalls bleibt es dabei, dass — die Sehnsucht die nächste Ursache ist, welche in Bewegung setzt, aber Gott ist die oberste, die erste Ursache; und die Befriedigung in seliger Ruhe ist das Ziel, doch neuer Thätigkeit unbeschadet.

Es bleibt dabei: alle Creatur sehnet sich, weil sie die Creatur Gottes ist.

So kann es Anfangs ein Apfel sein, nach welchem

das Kind läuft (Conv. IV 12. Prg. XXVII 45), und zuletzt ist es wieder ein Apfel, der Apfel im Paradiese, nach welchem die Menschen und selbst die Engel verlangen (Prg. XXXII 73—87). Hoh. Lied 2, 3; 7, 12. So vernimmt auch Dante vor der Pforte des wiedergewonnenen irdischen Paradieses den Trost, nach dem sein sehnend Herz so lange verlangt hat — XXVII 115 flg. —:

*Quel dolce pomo, che per tanti rami
Cercando va la cura de' mortali,
Oggi porrà in pace le tue fami.*

Der süsse Apfel, den auf so viel Zweigen
Mit Müh' und Fleiss die Menschen suchen gehen,
Wird heut zur Ruhe bringen deinen Hunger.

Diese Ruhe im Frieden ist auch auf Daniel's wie auf Dante's Wegen das Ziel und der Schluss. Damit kommen wir jetzt auch zum Schluss.

Die Ruhe hienieden besteht wesentlich in der ruhigen Erwartung der Ruhe, *κατάπαυσις*, welche dem Volke Gottes vorbehalten ist (Hebr. 4, 9), der Ruhe, welche zukünftig ist Allen, die in dem Herrn sterben, dass sie ruhen von ihrer Arbeit (Off. 14, 13).

Und so ist denn auch wirklich in Daniel's Geschichte und Weissagung der Schluss die Verweisung zur Geduld. Es heisst: Warte! Im Buche Daniel heisst es wörtlich (12, 12. 13):

Wohl dem, der da wartet und die Zeit erreicht,
— 1335 Tage —! Du aber, Daniel, gehe hin, bis das Ende kommt, und ruhe, bis du aufstehest in deinem Theile am Ende der Tage.

Et requiesces et stabis in sorte tua in finem dierum.

Gleichen Inhalts ist das Schluss- und Abschiedswort der göttlichen Komödie: Hatte Dante schon im ersten Aufzuge zum himmlischen Paradiese empfunden, wie das

grosse Rad der Sphären, welches die Liebe Gottes durch das Mittel der creatürlichen Sehnsucht verewigt, ihn zugleich mit allen Weltwesen an sich zieht, und Alles zu Einer Harmonie zusammenstimmt, und doch nicht vermischt (Par. I 73—78), so schliesst er am Ende, nachdem er noch zuletzt das hochgelobte Geheimniss der heiligen Dreieinigkeit, und mitten in demselben das Menschenbild des Sohnes Gottes, »unser Bild« zu schauen gewürdigt worden war, — wie viel er auch noch zu grübeln und zu fragen hatte, — in seliger Geduld, mit allem seinen Sehnen und Wollen in Gott ergeben, und von Gottes seliger Liebe sammt allen Sternen in dem Sphärenkreise der Schöpfung gehegt und bewegt, wie ein Rad, das sich gleichmässig um seine Axe dreht (Par. XXXIII 142—145). Hatte der Seher noch kurz vorher die ganze Herrlichkeit des Paradieses in einem einigen weissen Rosenkranze geschaut (Par. XXXI 52. XXX 103. 124), so dass ihm vor staunender Freude Gehör und Sprache vergeht (XXXI 41. 42), hatte er gleich hernach in höchster Höhe des Empyreums, wie jene Lerche im blauen Himmelsraume, alle Unruhe des sehnsüchtigen Herzens im Vorgefühle der Nähe Gottes überwunden und gefangen genommen, so dass er ausrufen konnte:

*Ed io ch' al fine di tutti i disii
M'appropinquava, sì com' io dovea,
L'ardor del desiderio in me finii.*

Und ich, der ich dem Ende alles Sehnen's
Mich näherte, ich liess, so wie sich's ziemte,
Nun auch in mir die Gluth der Sehnsucht enden.

Par. XXXIII 46—48.

so kann er nun am Ende seiner Gesichte in Geduld schliessen, indem er singt:

*All' alta fantasia qui mancò possa;
Ma già volgeva il mio disiro e il velle,
Si come rota ch' egualmente è mossa,
L' Amor che move il sole e l'altre stelle.*

Zur hohen Vision ging hier die Kraft aus:
Doch all mein Sehnen, all mein Wollen drehte,
So wie ein Rad, das gleichmässig bewegt wird,
Die Lieb' um, die beweget Sonn' und Sterne.

Wie Daniel wartete und ruhete, so lange es noch währte, so ruhet nun auch Dante in Erwartung, ob auch die Sehnsucht Beide bewegt. Der Zug der Sehnsucht und die Richtung des Willens — Gefühl und Wille — folgen beide in Einer Bewegung der Liebe Gottes, welche ihnen Genüge giebt. Die Gnade Gottes giebt Genüge (2. Kor. 12, 9). Sie werden, so sehnend ihr Herz ist, doch ruhig und befriedigt, in Erwartung der kommenden Ruhe und Befriedigung, welche der Lerche in der Luft, dem Adler in der Höhe, jeder Creatur am Ziele ihrer Bestimmung wird. —

Wie Daniel und Dante ihr Zeugniß schliessen, so beginnt Augustinus seine Bekenntnisse mit dem Gebete: Herr, Du hast uns nach Dir gemacht, darum ist unser Herz unruhig, bis es Ruhe findet in Dir.

Jetzt erschliesst sich uns das Gleichniß von der Lerche und dem Adler nach allen Seiten.

Wie die Vögel, und unter ihnen Klein und Gross, Lerche und Adler, himmelan aufstrebend zu ihrem Ziele kommen, so gelangt jede Creatur durch das ihr eingepflanzte Verlangen zu ihrer Bestimmung. Das war das Erste.

Und das Andere ist: Wie die Vögel aneinander halten und sich zueinander gesellen (Jes. Sir. 27, 10 = 13, 19), so befinden sich alle Creaturen Gottes in Gemeinschaft

mit einander: denn ihr Centrum ist der Schöpfer, der sie in allen Sphären um sich herumbewegt. Dazu haben wir allerlei Vögel zum Gleichnisse dienen sehen, Falken, Störchinnen, Lerchen und Adler und Vögel insgesamt: so finden wir gelegentlich auch eine Nachtigall im Geleite eines Adlers (Prg. IX 13—42), so werden uns auch die Thiere, auch die kleinsten, wie im Buche Hiob (12, 7) geschrieben steht, und im Römerbriefe (8, 19) zu einem Gleichnisse für Höheres, zu einem Vorbilde.

III.

Der letzte Paradieses-Gesang

in

der höchsten Höhe des Empyreum's

oder

das letzte Blatt der Centifolie.

Die göttliche Komödie ist das Lied von den letzten Dingen in dreimal dreiunddreissig Gesängen, wozu noch der erste Gesang als Einleitung kommt; und der letzte Gesang ist eben das Letzte von den letzten Dingen, das Höchste. Hiernach ist die göttliche Komödie recht eigentlich eine Centifolie, eine hundertblättrige Rose; sie bildet zuletzt auch wirklich im Empyreum eine weisse Rose ab, eine schöne Himmelsrose, die schon manchem Erdenpilger bei Todesfällen ein Bild der Hoffnung auf das Wiedersehen geworden ist. Pr. XXXI 1 fl. Und unmittelbar auf diese Himmelsrose, in welcher sich alle Engel mit allen seligen Menschenseelen zusammenfinden, folgt der Schlussgesang des Paradieses und des ganzen Gedichts, der hundertste Gesang; es ist eben als das hundertste das vollste Blatt der schönen Rose, das Blatt, welches die Centifolie nicht allein erfüllt, sondern auch alle hundert Blätter in sich noch einmal abspiegelt. In dem Schlussgesange offenbart sich das allerhöchste und allertiefste Geheimniss des Reiches Gottes, in welchem alle Seligkeit beschlossen ist, in dem Schlussgesange concentrirt sich wirklich die ganze Komödie vom Anfange bis zum Ende, oder, wie der Dichter selbst singt, vom untersten Winkel des Universums bis zur höchsten Höhe,

*dall' infima lacuna
Dell' universo in fin qui . .*

XXXIII 22. 23.

Am Ende bewährt es sich auch vollständig, wie in dem Gedichte überall Poesie und Theologie (Prg. XXIV 52—54), Himmel und Erde (Par. XXV 2), Licht und Liebe (Par. XXX 40—42) zu voller Wahrheit sich verklären. Denn hier findet endlich der Seher den Schatz (XXX 103), den gleich der erste Gesang als den Preis, als das Kleinod der ganzen Wallfahrt in Aussicht gestellt hatte.

Ma per trattar del ben, chi' vi trovai . . .
I 8.

War ihm schon in der Niederfahrt, wo ihm der Ernst des letzten Gerichts anschaulich wird, der Weckruf geworden:

Steh' auf, und überwind' den Kleinmuth!
Leva su, vinci l'ambascia!
XXIV 52.

konnte er dann auf der Bergfahrt, im Uebergange von diesem zu jenem Leben, welcher keinem Menschen erspart wird, das Zeugniß ablegen:

Ich geh' hinauf, nicht länger blind zu bleiben:
Quinci su vo per non esser più cieco:
XXVI 58

ward ihm mitten in der Himmelfahrt noch einmal als ein weckendes Gebot der Zuruf geworden:

Von deiner Lieb' bewahre Gott die höchste!
De' tuoi amori a Dio guarda il soprano!
XXVI 48

so kommt nun in der höchsten Höhe die letzte Erfüllung der Verheissung, es wird ihm die Anschauung Gottes, des dreieinigen, und des Gottmenschen. In Gott und in dem Gottmenschen offenbart sich ihm nun ganz

Die Liebe, die beweget Sonn' und Sterne:

L'amor che move il sole e l'altre stelle.

So schliesst der Schlussgesang. Je näher wir eingehen werden, um so deutlicher begegnen uns noch zuletzt alle durch alle hundert Gesänge zerstreuten Potenzen: hier kommen alle Fäden zusammen, wie in Einen Knoten, *nodo*. Hier spiegeln sich alle Bilder und Gedanken noch einmal ab, wenn wir sie schon kennen; aber wir können auch grade am Ende die beste Einleitung, den Eingang, den Anfang finden, indem nun das volle Licht auf die ganze Laufbahn zurückleuchtet. So kann wirklich der letzte Gesang zur Einleitung in das ganze Gedicht dienen.

Je gründlicher wir daher den Schlussgesang von Wort zu Wort, von Bild zu Bild kennen lernen und durchstudiren, desto gründlicher werden wir erfahren, dass wir von diesem Punkte aus, wie von einem höchsten Berge, die ganze Gegend, die Tiefen und Höhen der Wanderung nach und nach überblicken können. Wir können ebensowohl das ganze Gedicht am Ende recapituliren, wenn wir's schon kennen, als auch durch das Einzelne, durch das Letzte das Ganze zum Voraus kennen lernen.

Und daran wird es sich eben bestätigen, was der deutsche Dichter sagt:

Willst du dich am Ganzen erquicken,

Musst du das Ganze im Kleinsten erblicken.

Denn daraus lernen wir zunächst zweierlei

1. dass das ernstliche Wollen ohne Müssen nicht zu seinem Ziele gelangen kann — wer recht will, darf es sich nicht zu leicht machen —

2. dass das Ganze im Einzelnen zu fassen und zu erkennen ist.

Und daraus folgt auch

3. dass das Einzelne nicht zu vereinzeln ist, etwa in der Weise einer Blumenlese, welche einzelne Blumen abbricht, und vom Ganzen trennt und vereinzelt, sondern in der Weise einer Blumenpflege, welche jeder Blume im Garten ihre Stellung lässt und von jeder Stelle aus den ganzen Garten zu überblicken sucht.

Wir kommen überall nicht recht in's Ganze, wenn wir es nicht erst irgendwo im Einzelnen und bis in's Einzelne, im Kleinsten kennen lernen. Diese Wahrheit bestätigt sich auch an Dante Alighieri's grossem Gedichte. Es ist auch wirklich schon in mehr als einem Blatte der hundertblättrigen Rose ein derartiger Versuch zur näheren Verständigung gemacht worden: ich erinnere nur an Bened. Varchi's Vorlesungen vor 300 Jahren und drüber. Aber besonders eignet sich dazu der hundertste Gesang: auch dazu ist in neuester Zeit, erst im vorigen Jahre, mitten unter uns, hier in Berlin ein Versuch gemacht und veröffentlicht worden, und zwar von einem deutschen Gelehrten, welcher seit 33 Jahren die göttliche Komödie mehr als einmal von Anfang bis zu Ende sorgfältig übersetzt und erklärt hat: und nun doch von dem Ganzen zum Einzelnen sich wendet. Er macht den Anfang mit dem Ende.

»Schluss-Gesang der göttlichen Komödie des Dante Alighieri. Uebersetzt und erläutert von Dr. K. E. Kannegiesser. Berlin, 1858.«

Der Schlussgesang dürfte um so mehr zu einer gründlichen Bekanntschaft mit dem ganzen Gedichte sich eignen, als er ein Stück Katechismus enthält, und zwar in theologischer Fassung. Damit ist eben der überall durchleuchtende Inhalt des Gedichts bewährt, welcher nach einer vulgären Ansicht für die Poesie sich nicht eignen

solle, welche leichte Kost erheische: wie könnten wir diesem Vorurtheile besser begegnen, als wenn wir uns am Einzelnen versuchen, um uns mehr und mehr am Ganzen zu erquicken? Und wenn etwa ausser dem gemeinsamen Glauben allgemeiner Christenheit auch eine kirchliche Differenz zur Sprache kommt, so gehört das auch zum Ganzen.

Sollten wir also dem eben angedeuteten Vorgange nicht folgen dürfen? Der Inhalt des Schlussgesangs ist so unerschöpflich, dass er auch ohne Gefahr der Wiederholung zu einem zweiten Versuche des Stoffes genug bietet. Unser Vorgänger, Professor Kannegiesser, nennt den Schlussgesang die Blüthenkrone des ganzen Gedichts: er vergleicht ihn auch mit der Passionsblume, in welcher sich nach einer alten mystischen Deutung nicht allein die Passion Christi abgebildet findet, sondern auch ein ein-, zwei- und dreifacher Faden in der Mitte sich hindurchzieht, ein Faden, der von frommer Phantasie auf die Einheit und Dreieinigkeit Gottes in drei Personen, und auf die zwiefache Natur des Erlösers in Einer Person gedeutet worden ist. Damit ist wirklich zum Voraus der innerste Kern des dreiunddreissigsten Paradieses-Gesanges bezeichnet, oder des hundertsten Gesanges der Komödie, welche so heisst, weil sie aus der Noth zu Gott, aus Leid zur höchsten Freude führt. Sollte nicht dieser Text, welcher sich auch, wie wir vernommen haben, an der Passionsblume versinnlicht, gerade für diese Passionszeit recht geeignet sein?

Wohl könnten wir auch den Schlussgesang der göttlichen Komödie und des Paradieses nach der Terminologie des Gedichtes selbst (Par. XX 73—78) als den letzten Laut der schmetternden Lerche in höchster Höhe, wo sie verstummt, — bezeichnen. Ist doch die göttliche

Komödie und insbesondere das Paradieses-Gedicht recht eigentlich ein Lerchen-Gesang, von welchem der letzte Gesang die letzten Laute enthält.

Wir wollen jetzt diesen letzten Lauten bis zu ihrem Verstummen Ohr und Aufmerksamkeit widmen: und hiermit wenden wir uns ohne Weiteres zu dem näheren Inhalt der 48 Terzinen, denn darauf beschränkt sich dieser oberste Gipfel, nur dass noch eine einzige Zeile hinzukommt, die Schlusszeile, *Tornello* genannt, die uns noch ganz besonders beschäftigen wird. Aber um »das Ganze im Kleinsten zu erblicken«, müssen wir mit einer kurzen Uebersicht beginnen, wir fangen klein an, um desto sicherer von Schritt zu Schritt weiter zu kommen.

Es sind sechs Abschnitte, in welchen der letzte Act sich entwickelt.

Erste Uebersicht.

I.

1—39.

St. Bernhard, Dante's Führer in der letzten Station seiner visionaren Wallfahrt, betet zur Mutter Gottes, ihres Schöpfers: er betet um Maria's Fürbitte bei Gott für Dante, und zwar darum, dass der Pilger, nachdem er von dem untersten Grunde des Weltalls bis zur höchsten Sternen-Sphäre durchgedrungen ist, nun auch das Ziel seiner Sehnsucht erlange, Gott zu schauen, wie Er ist, und dass er auch, was er sehen und erfahren werde, im Gedächtnisse behalte und im Herzen bewege, um von nun allen Versuchungen Widerstand leisten zu können. Er bittet also für Dante um Zweierlei, um Sehkraft, *per*

grazia di vertute, und um Beständigkeit unter allen Versuchungen der Welt. Mit St. Bernhard falten Beatrice und alle Selige die Hände.

II.

40—66.

Waren die Augen Maria's und aller Seligen auf die Beter gerichtet, so lange St. Bernhard zur Mutter Gottes betet, so richten sie sich nun zu Gott im Gebete auf, und Dante sieht auf Bernhard's Wink auch zu Gott auf. Maria betet: das Gebet wird erhört und nun sieht Dante Licht durch Licht, über all sein Bitten und Verstehen. Aber was sieht er in diesem Meere des Lichts? Es ist ihm wohl der Eindruck geblieben: aber die einzelnen Bilder sind ihm entschwunden, wie ein Traum verschwindet.

... la passione impressa

Rimane e l'altro alla mente non riede.

III.

67—75.

Jetzt betet Dante selbst, und zwar unmittelbar zu Gott: damit werden wir an das unmittelbare Gebet, aber auch zugleich an das anhaltende, an das unablässige Gebet erinnert — 1. Thess. 5, 17 —: er betet im Gefühle seiner Schwachheit wieder um Zweierlei. Von den ihm gewordenen Gesichte ist ihm das Bild zerronnen, wie Schnee am Sonnenlichte: deshalb bittet er um Erinnerung, um belebende Kraft des Gedächtnisses nach einem nochmaligen Einblick. Aber es fehlt ihm auch ausserdem das Wort, der Ausdruck für das Unaussprechliche: deshalb bittet er um Kraft, auf Erden

nach seinem Berufe wenigstens ein schwaches Zeugniß von der göttlichen Herrlichkeit ablegen zu können. Er bittet also erstens um Erfrischung des Gedächtnisses durch nochmalige Schau,

Ripresta un poco di quel che parevi:

und zweitens um das Wort dazu:

E fa la lingua mia — possente.

IV.

76—132.

Auch dieses Gebet wird erhört. Dante kommt durch einen neuen Einblick wieder zur Erinnerung und durch die Erinnerung zu einigem Ausdruck dafür. So berichtet er nun wirklich, was er gesehen, — in kürzester Weise (106. 121), so gut er es vermag, so viel er behalten hat. Er hat es eben nur durch den anhaltenden Einblick erreicht, dass ihm die Erscheinung wenigstens zum Theil geblieben ist: er sagt selbst, — und es ist eine Lehre für Alle, die forschen, — dass er nur durch die unausgesetzte Richtung der Augen auf ihr Ziel, ohne nachzugeben, dem Verschwimmen des Eindrucks begegnet hätte, den hier ein Augenblick mehr bringt, als 25 Jahrhunderte dem Wellenschlage des ersten Schiffes im Meere gebracht haben (76—81. 94—99). So sah er denn, wie er berichtet,

1. das All in Einem, die allgemeine Gestalt des Weltalls in Einem einigen Kern, ein einiges, einfaches Licht, und in seiner Tiefe Alles in Ein Band verschlungen durch die Liebe, Wesentliches, Zufälliges, und das Verhältniss zwischen Beiden,

Sustanza, ed accidenze, e lor costume,

zusammen gewebt. 85—93.

Das ist das Erste, was er sieht, aber seine Sehkraft wächst, je länger er sieht, und nun sieht er

2. in jenem einfachen Lichtglanze, ohne dass sich dieser objectiv verändert, auf einmal drei Kreise von drei Farben, welche nicht näher bezeichnet werden, und von Einem Umfange, oder vielmehr von Einem Inhalte, — *tre giri Di tre colori e d'una continenza* —. Ein Kreis wird zurückgestrahlt vom andern, wie Iris von Iris, und der dritte ist wie Licht, das von den beiden ersten ausgeht, — Licht, das in sich ruht: Licht, das sich im Andern erkennt und begreift: Licht, das in Liebe und Freude sich verklärt.

O luce eterna, che sola in te sidi,

Sola t'intendi, e da te intelletta,

Ed intendente te ami ed arridi!

O ewig Licht, dass Du in Dir allein ruh'st,

Allein Dich kennest, und von Dir erkannt bist,

Und Dich erkennend liebst, und selig lächelst!

115—129.

Zu diesen Bildern kommt jetzt noch eins, denn er sieht

3. mitten in dem Kreise, der wie ein von dem andern zurückgestrahltes Licht erschien, unser Menschenbild abgemalt,

mi parve pinta della nostra effige,

weshalb mein Blick sich ganz hinein vertiefte

per che il mio viso in lei tutto ero messo.

Das Menschenbild in der dreieinigen Gottheit ist es, in das sich der Mensch so vertieft und versenkt (130—132).

V.

133—138.

Der Seher hat nun den höchsten, letzten Einblick

gefeiert: aber das höchste, hellste Gesicht, *l'intuito supremo*, ist zugleich das allerhöchste Mysterium. Hier kommt ein Räthsel zum andern:

Substanz und Accidenz und ihr Verhältniss, wie Eins,
Drei Personen in Einer Natur,
Zwei Naturen in Einer Person.

Der Seher will diese Gegensätze, die hier innigst verbunden sind, wie er mit den Augen seines Geistes sieht, auch mit dem Verstande verstandesmässig ausgleichen, er will die Kreise quadriren, den Zusammenhang zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, aber besonders die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, in Einer Person, gegenüber der Einheit der drei Personen in Einer Natur geometrisch ausmessen. Wohl kennt er die Gegensätze einigermaßen:

Wesentliches und Unwesentliches,
Einheit und Drei,
Zwei und Eins:

aber den Zusammenhang, in welchem das Unwesentliche zum Wesentlichen gehört, in welchem drei Personen Ein Wesen, und zwei Naturen Eine Person sind, kann er nicht ergründen, er zerarbeitet sich, den Zirkel des göttlichen Geheimnisses zu einem Quadrate des Verstandes zu machen: aber all sein Grübeln und Bemühen, wie das Menschenbild und der Gotteskreis zu einander sich verhalten und in einander wohnen, war vergeblich.

Veder voleva, come si convenne
L'imgo al cerchio, e come vi s'indova.

Gott und Mensch in Einer Person vereint, unzertrennlich vereint, und doch nicht vermischt: und dieser Gottmensch in der dreieinigen Gottheit einwohnend! Damit sind wir in die Bekenntnisse allgemeiner Chri-

stenheit, ja in unsern Katechismus gewiesen; aber welcher Verstand erklärt das Räthsel?

VI.

139—145.

Die eigene Kraft vermag es nicht: Der Verstand versteht es nicht: das ist Eines. Aber da kommt ein Lichtstrahl, wie ein Blitz; und dieser dringt in den Geist des Sehers, das ist das Zweite: und der Geist des Sehers geht auch seinerseits in diesen Lichtstrahl ein mit allem seinem Fühlen und Wollen, das ist das Dritte. Nun lässet sich der Pilger genügen, nun ist er befriedigt. Die Gnade Gottes hat ihn ergriffen, und er hat sie nun auch ergriffen und angenommen: nun ist ihm geholfen: er lässet sich an der Gnade genügen, die in dem Schwachen mächtig ist. Denn jetzt ist er einerseits des Unvermögens, mit dem menschlichen Verstande die göttlichen Geheimnisse zu messen und zu quadriren, überführt und — geständig: aber er geht nun auch andererseits mit allem seinem Sehnen und Wollen, mit dem Zuge seines Herzens und mit der Willensrichtung seines Geistes auf die Liebe Gottes ein, welche ja jenes Sehnen geweckt und das Wollen gerichtet hat, um welche er sich, wie das Rad um die Achse dreht, wie Sonne und Gestirne um diese Liebe im Kreise sich bewegen.

Ist doch das ganze Weltall, wie weit es sich auch ausdehnt, — *si squaterna*, — und weit über den Horizont — *quaterno* — der irdischen Welt — *della vostra materia* — sich erstreckt (Pr. XVII 17. 18), nichts anderes als das Rad, welches sich um die Liebe Gottes dreht, in welcher Alles sein, die gesamte Schöpfung ihr Innerstes findet, — *s'interna* —: mit dieser Sphären-

Bewegung beginnen die Gesänge des Paradieses (I 73—78) so wie sie damit schliessen.

Das Licht Gottes ist es, von dem alle Wesen, alle Creaturen als Strahlen ausgehen: die Liebe Gottes ist es, von der alle diese Strahlen in der Bahn erhalten werden durch den ihnen eingepflanzten Liebeszug. Licht und Liebe sind die Factoren der göttlichen Schöpfung, die Prinzipien des göttlichen Wesens selbst: sie sind in der Gottheit selbst persönlich, als der Sohn und der Geist in der Allmacht des Vaters.

Und die Sterne des Weltalls sind solche Strahlen am Himmel, Strahlen aus dem schöpferischen Lichte Gottes, von der Liebe Gottes rundum bewegt: sie weisen in die Höhe, sie weisen auf Gott, sie bewegen sich selbst um Gottes Liebe. So ist denn auch in allen drei Abtheilungen des Gedichts, in allen drei Sphären des Jenseits das Schlusswort des Schlussgesanges

Sterne.

Durch die vorstehende Uebersicht sind wenigstens zu den sechs Abtheilungen des letzten Gesanges die Ueberschriften gewonnen.

1. St. Bernhard's Gebet zu Maria. 1—39.
2. Maria's Gebet zu Gott und dessen Erhörung. 40—66.
3. Dante's Gebet zu Gott. 67—75.
4. Dante's zweiter Einblick und Bericht darüber. 76—132.
5. Dante's Verstandes-Skrupel. 133—138.
6. Dante's letzte Erleuchtung und Befriedigung. 139—145.

Nun folgt mit dem Texte die weitere Ausführung.

Der letzte Gesang in der höchsten Paradieses-Höhe.

Text und Erklärung.

I.

- O Jungfrau Mutter, Tochter deines Sohnes,
Niedrer, als irgend ein Geschöpf, und höher,
3. O Ziel, fest vorbestimmt vom ew'gen Rathschluss,
Du bist die, welche die Natur des Menschen
Zu Ehr'n gebracht hat, so dass ihr Urheber
6. Von ihr gebor'n zu werden nicht verschmäht hat.
In deinem Schooss sprossste die Liebe neu auf,
Durch deren Wärme in dem ew'gen Frieden
9. So schön gediehn ist jene weisse Rose.
Hier bist du uns die Mittags-Sonnen-Fackel
Der Lieb', und unter denen, die noch sterben,
12. Bist du der Hoffnung frische Lebens-Quelle.
O Frau, du bist so gross und bist so mächtig,
Dass wer nach Gnade sucht und nicht zu dir flieht,
15. Mit seiner Sehnsucht flügellos will fliegen.
Nicht nur kommt deine Gütigkeit zur Hülfe
Dem, welcher bittet, sondern oftermalen
18. Läuft sie von selbst ganz frei vorauf der Bitte.
Erbarmen ist in dir, in dir ist Milde,
In dir ist hoher Sinn, in dir vereinet sich,
21. Was nur von Gütigkeit ist im Geschöpfe.
Jetzt naht sich dieser, der vom tiefsten Winkel
Des Universums bis hierher gesehn hat
24. Der Geister Leben, eines nach dem andern,
Und fleht zu dir, mit solcher Kraft begnadigt*)
Zu werden, dass er mit den Augen höher
27. Sich heben könne nach dem letzten Heile.
Und ich, der ich für mein Seh'n nie mehr brannte

*) Er fleht „um Gnade zur Kraft“, *per grazia di virtute*, oder „um Kraft aus Gnaden“. Für das Erste spricht v. 28. 29 in Verbindung mit Prg. XVI 17. Für das Letztere erklärt sich neuerlichst Kannegiesser und ursprünglichst Francesco di Bartolo da Buti.

Als ich für sein's thu', alle meine Bitten

30. Bring' ich, und bitte, dass sie dir genügen.

Drum wollst du ihm ablösen jedes Wölklein

Von seiner Sterblichkeit mit deinen Bitten,

33. So dass die höchste Lust sich ihm enthülle.

Noch bitt' ich, Königin, die du, was du willst,

Auch kannst, dass du ihm auch gesund bewahrest

36. All' seine Neigungen nach solchem Anschau'n.

Wach' über menschliche Anfechtung siegreich!

Sieh', wie mit Beatrice so viel Sel'ge

39. Zu meinen Bitten dir die Hände falten.

So betet St. Bernhard, weiland Abt zu Clairvaux († 20. Aug. 1153). — Mit der Ankündigung dieses Gebetes schloss der vorige Gesang, und zugleich mit der Aufforderung, dass Dante auch mit beten, und mit seinem Herzen dem Munde des Betenden folgen solle, — *e tu mi seguirai* — denn Beten hilft, so wie Glauben.

Orando grazia convien che s'impetri.

Bernhard ist Dante's letzter Führer, von Beatrice ausdrücklich dazu berufen, als sie ihren Schützling verlässt, um ihre Stätte wieder einzunehmen (XXXI 51. 102). Vorher hatte ihn von dem irdischen Paradiese aus Beatrice geleitet durch alle Sphären des himmlischen Paradieses: und vor Beatrice hatte ihn Matelde im irdischen Paradiese, und vor Matelde hatte ihn Virgilius geleitet in und durch die Tiefen der Unterwelt, und durch und über alle Höhen des läuternden Ueberganges von der Erde zum Himmel.

Bernhard richtet aber sein Gebet nicht unmittelbar an Gott, sondern an die Mutter Gottes, welche er als das Ziel preiset, worauf der göttliche Rathschluss zur Erlö-

sung der gefallenen Menschheit von Ewigkeit gerichtet war,

Termine fisso d'eterno consiglio.

an die Jungfrau Maria, welche Dante kurz zuvor als die höchste Krone in der weissen Himmelsrose gesehen hatte (XXXII 4), welche selbst die Rose im Garten Gottes genannt wird (XXIII 73), welche gleich Anfangs zur Rettung Dante's aus den irdischen Versuchungen die erste Veranlassung gegeben, und deshalb an Lucia und Beatrice Aufforderung erlassen hatte (Inf. II 94), ohne dass sie mit Namen genannt wird. Sie hilft oft auch ungenannt und ungebeten, als ein Werkzeug der voranlaufenden Gnade, wie auch hier wiederholt angedeutet wird (17. 18). Sie hilft aber nicht aus eigener Kraft, sondern durch ihr Gebet zu Gott, wie wir noch erfahren werden. Zunächst sehen wir sie die Hände falten.

Es ist recht im Sinne der Kirche, welcher der Dichter angehört, dass das Gebet zunächst an Maria gerichtet wird, als Mittelsperson, auf dass sie Gott bitten helfe, denn helfen kann sie freilich auch nur durch Gebet. Maria's vermittelnde Hülfe wird aber für so nothwendig erachtet, dass ohne sie Gnade suchen nichts anders sei, als ohne Flügel fliegen wollen (15). — Dennoch werden wir sehen, wie sich Dante gleich hernach (67) unmittelbar an die höchste Instanz wendet, zu einem Zeichen, dass auch von der römischen Kirche durch die Mittelinstanz der unmittelbare Zugang nicht ganz ausgeschlossen ist. Bestimmter hat aber die evangelische Kirche nach der Schrift jeder einzelnen Seele den unmittelbaren Zugang zum Thron Gottes durch Christum wieder eröffnet, aber darum die Kraft des gemeinsamen Gebetes vieler Christen eben so wenig, als die Bitte des Einzelnen um die Fürbitte des Andern, wenn dieser zu-

gänglich ist, irgendwie beschränken oder verkümmern wollen.

Gerichtet ist St. Bernhard's Gebet darauf, dass Dante die ewige Wahrheit selbst schaue, aber auch dann von der erkannten Wahrheit nicht wieder abfalle (34—37). Damit sind wir zugleich an des Pilgers frühere Verirrungen von dem schmalen Wege erinnert (Inf. I 1—3. Prg. XXX 121—141).

Zunächst weist übrigens das Gebet selbst noch einmal ausdrücklich auf die in den unmittelbar vorhergehenden Gesängen geschilderte weisse Rose (9) zurück, in welcher alle Gläubige nach dem Tode versammelt werden, alle die in dem Herrn sterben, und vom Tode zum Leben hindurchdringen (XXX 124 flg. XXXI 1 fl. XXXII.)

Und könnte nicht auch wieder die weisse Rose an die Vorbilder und Schatten der letzten Ruhestätte zurückweisen, wie sie in den früheren Reisestationen erschienen sind? und zwar auf dem Berge des läuternden Ueberganges nicht sowohl an das irdische Paradies, welches zwar so wunderschön, aber so menschenleer ist (XXVIII), dass es vielmehr einen Gegensatz zu den Versammlungen Vieler in Einem Geiste bildet, sondern vielmehr an jene liebliche Berggrotte vor dem inneren Purgatorium, wozu Sordello der Führer ist (VII): wo so viel zu hören und zu sehen ist, wo der Abend kommt (VIII), eine Abendstunde ohne Gleichen, und später Schlaf und Traum bis zum Morgen (IX). Unwillkührlich werden wir selbst an das Eiland für das classische

Alterthum in der Unterwelt erinnert, woran ein alter Mann gelegentlich auch seine Schulstudien noch einmal repetiren kann (IV 67—151). — Doch das nächste, das wahrste Vorbild der weissen Rose ist der schon früher aus der Ferne erschienene schöne Garten Christi, *bel giardino*. Par. XXXIII 71.

Ausserdem erinnert aber auch die obere Gemeinde der Seligen, welche nun gesehen wird, an die vorausgegangenen Lehren über das Leben des Menschen nach dem Tode und vor dem Tode und im Tode (Prg. XXIV), so wie an die Lehre von der Auferstehung (Pr. XIV), nicht minder an die Lehre vom Falle und von der Erlösung des Menschen (Pr. VII), insbesondere an den Weg zum Himmelreiche.

A questo regno

Non salì mai chi non credette in Cristo.

Par. XIX 103. 104.

Christus ist der Name, der über alle Namen ist. Auf diesen Namen hat die göttliche Komödie keinen angemessenen Reim, so viele Reime auch die reiche Sprache bietet: so singt sie doch immer wieder Christus, Christus, Christus. Auch daran erinnert die Lehre des Gedichts von Christo. Par. XII 71. 73. 75. XIV 104. 106. 108. XIX 104. 106. 108. XXXII 83. 85. 87. XXIX 11. 13. 15. Vergl. dagegen T. Tasso: *Gierusalemme lib. I st. 1*.

So drängen sich gleich am Anfange des Schlussgesanges im Gebete zur Mutter Jesu Christi Erinnerungen an Erinnerungen: und wie viele besondere Erinnerungen knüpfen sich wieder an die allgemeinen für einen alten Verehrer des Dichters!

Das Neueste ist aber, dass eben dieses Gebet an die

Jungfrau Maria, als die höchste Blüthe des Marienliedes, so eben bei der Wiederkehr eines Marienfestes in Buti mit dem Commentar des Francesco di Bartolo da Buti zu den obigen 39 Versen oder 13 Terzinen neu gedruckt worden ist: „*A Maria Vergine Inno di Dante Allighieri. In Pisa 1858.*“ In Buti steht auch noch das Haus, wo 1324 Francesco B. da Buti geboren worden ist, welcher die göttliche Komödie zuerst in ihrer eigenen Sprache erklärt hat.

II.

Die Augen, die Gott liebt und ehrt, bezeugten

Uns, so wie sie gewandt war'n auf die Beter,

42. Wie angenehm ihr sind die frommen Bitten.

Dann richteten sie sich zum ew'gen Licht auf:

Nicht ist's zu glauben, wie in Dies das Auge

45. Von einer Creatur so klar kann eingeh'n.

Und ich, so nah' dem Ziel all meiner Sehnsucht,

Ich stillte schon, so wie sich's nun geziemte,

48. In mir den glühend heissen Durst des Sehns.

Bernhardus winkte mir, und zeigte lächelnd,

Dass ich nun aufwärts schau'n sollt', doch ich war schon

51. Ein Solcher, wie er wollte, von mir selber:

Weil meine Sehkraft, immer offner werdend,

Auch mehr und mehr eindrang, und durch den Strahl ging

54. Des hohen Lichts, das aus sich selber wahr ist.

Von da an aufwärts war mein Sehen grösser,

Als unsre Sprache, welche solcher Schau weicht;

57. Auch das Gedächtniss weicht dem Uebermaasse.

Wie der ist, welcher träumend ein Gesicht sieht,

Und nach dem Traum bleibt eingeprägt der Eindruck;

60. Doch Anderes kehrt nicht zurück zum Geiste:

So bin ich auch: denn was ich sah, verbleichet

Fast ganz, und noch durchrieselt mich im Herzen

63. Die süsse Wonne, die daraus entströmte.

Also entsiegelt sich der Schnee der Sonne:

Also verlor sich in den leichten Blättern

66. Beim Windeshauche schnell Sibylla's Denkspruch.

Der zweite Abschnitt enthält eigentlich dreierlei.
Nämlich

1. Maria hört Bernhard's Gebet und sieht auf ihn und die Mitbetenden. 2. Maria betet selbst zu Gott, indem sie nun zu Gott aufsieht: denn selbst kann sie nicht helfen: ihre Hülfe besteht in der Fürbitte. 3. Das Gebet wird von Gott erhört. Dante's Augen erschliessen sich: er sieht, was er zu sehen begehrt.

Es ist wohl zu merken, erst waren Maria's Augen auf die Beter gerichtet zum Zeichen, dass sie hört: dann wenden sie sich nach Oben zum Zeichen ihrer Fürbitte.

In der Villa Massimi zu Rom finden wir die Gebets-scene in dem Momente aufgefasst, wo St. Bernhard und Dante noch auf ihren Knien liegen, und die angebetete Jungfrau selbst kniend betet zu dem Vater, Sohn und Geist — zu dem Alten der Tage (Dan. 7, 9. 13. 22), zu dem Gottmenschen, dem alle Gewalt gegeben ist, zu dem Geiste in der Gestalt einer Taube (Luk. 3, 22). Es ist der Moment aufgefasst, wo die Augen Maria's, die erst herab auf Bernhard und Dante gesehen hatten,

fissi nell' orator (41)

zu Gott sich erheben:

Indi all' eterno lume si drizzaro (43).

Die Zeichnung ist von Peter Cornelius: das neunte und letzte Blatt.

Ein anderer Künstler (Fran. Nenci) hat den Moment

gezeichnet, der vorausgeht, wo Maria's Augen noch liebend auf die Beter gerichtet sind.

Dem Gebete folgt die Erhörung. Dante sieht durch Licht in Licht, er sieht Licht im Lichte. Ihm bleibt auch der Eindruck: das Allgemeine weicht nicht; aber das Einzelne, das Bestimmte, Concrete verlischt so schnell, wie das Gesicht des Traumes beim Erwachen, wie Schnee an der Sonne, wie vor dem Winde die Blätter auseinander fahren, die Sibylla beschrieben hat (Virgil's Aeneide. III 441—462). Es ist ihm, als hätt' er geträumt. Das Gleichniss vom Schläfe (*sonno*) und Traume (*sogno*) beim Erwachen weist noch einmal auf die ganze Pilgerfahrt zurück, welche eben selbst ein Traum im Schläfe war, gegen die alles Tageslicht erbleicht (Par. XXXII 139), und auf so viele eiligst vorübergeflogenen Träume (Prg. XXVII 113. XVIII 145. XIX 7).

Das Bild von dem Schnee erinnert unwillkührlich an jenes unvergleichliche Gleichniss vom Schnee und Reif im Frühling (Inf. XXIV 1 flg.): und das Gleichniss von den Blättern an die Blätter, die im Herbste fallen, wie die Menschen sterben (Inf. III 112—127). Von dem Schwinden des Gedächtnisses hatte Dante auch schon früher Erfahrung gemacht, nämlich im Zwillingsgestirne, wo er der ihm gewordenen Vision sich wohl im Allgemeinen erinnert, aber vergeblich sich bemüht, sie sich wieder ganz zu vergegenwärtigen (Par. XXIII 49—51).

Es fehlt ihm übrigens nicht allein die Erinnerung, es fehlt ihm auch das Wort, um das auszusprechen, was er gesehen und erfahren hat: es fehlt ihm der Ausdruck für den empfangenen Eindruck.

So hatte der Dichter schon im ersten Paradieses-Gesange, in der allerersten Einleitung zum Paradiese angekündigt, dass er ohne höhere Hülfe die ihm geworde-

nen Gesichte nicht zu sagen wisse, weil der Ausdruck, und nicht zu sagen vermöge, weil das Gedächtniss dazu fehle,

E vidi cose che ridire

Nè sa nè può chi di lassù discende.

Und das Gedächtniss fehlt, weil der Geist, zum Ziele seiner Sehnsucht gelangt, sich so hinein vertieft, dass die Erinnerung im Innern bleibt, und nicht wieder zurückkehrt:

Che retro la memoria non può ire

Par. I 4—9.

Jetzt bleibt dem Seher nichts übrig, als dass er selbst noch einmal um Hülfe von Oben bittet, um wieder schreiben zu können, was er gesehen, um der Nachwelt ein Zeugniss zu hinterlassen von der Herrlichkeit Gottes.

III.

O höchstes Licht, das über menschlich Meinen

So hoch geht, meinem Geist vergegenwärt'ge

69. Von dem ein wenig, wie du mir erschienenest.

Und mache meine Sprache so weit mächtig,

Dass sie von deiner Herrlichkeit ein Fünklein

72. Dem künftigen Geschlecht kann hinterlassen!

Denn wenn nur Ein'ges rückkehrt der Erinn'rung,

Und etwas nur in diesen Versen nachklingt,

75. Wird man auch mehr von deiner Hoheit fassen.

Dante's kurzes Gebet, an Gott unmittelbar gerichtet, ist auf Wiederbelebung des erloschenen Gedächtnisses durch Wiedervergegenwärtigung des Gesichts, und auf Verleihung der geeigneten Sprache gerichtet. Er begründet

seine Bitten damit, dass er sich gedrungen und verpflichtet fühlt, von seiner Erfahrung auf Erden Zeugniß abzulegen, und die Freuden des Himmels unter den Menschen zu verkündigen.

Sind wir hiermit einerseits an die Belehrung über das Gebet, welches nur durch die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Christo erhörlich wird, wie sie Dante auf seiner Bergfahrt erhielt (Prg. VI 28 flg.), und an die spätere kräftige Predigt von der Kraft des Gebetes erinnert, welche Dante auf seiner Paradiesesfahrt vernommen hat (Par. XX 94—99), so sind wir auch andererseits an Dante's Beruf zu singen und zu sagen noch einmal erinnert, wie er früher wiederholt ausgedrückt worden ist. Par. I 13—36. XVII 94—142. Prg. XXXII 104. 105.

Und dieser Beruf, der Welt die Wahrheit zu sagen, ohne Abzug, ohne Zusatz, bezieht sich wieder auf die traurige Erdennoth, die mitten in den Freuden des Himmels den Blick des Erdenpilgers herunterlenkt (Par. XXII 127. XXVII 77. 19. 142), an das Verderben auf Erden in Kirche und Staat (Par. XXVII 19—66), worüber auch Sordello (Prg. VI 118—123), Marco Lombardo (Prg. XVI 97) und Cacciaguida (Par. XVI XVII) bitterlich klagen, an den Verfall der Kirchen- und Staats-Verfassung, an der Verwahrlosung der verordneten beiden Aemter, welche sich gegenseitig zu unterstützen und zu bewachen berufen sind (Prg. XVI 106—114).

Ist überhaupt die göttliche Komödie recht eigentlich ein Hebe- oder Lerchen-Gesang, der immer höher und höher strebt, so ist sie doch nach ihren Klagen über das Verderben auf Erden auch ein Nachtigallen-Gesang, ein Klagelied des Vogels, der am schönsten singt,

Uccelo che a cantar più si diletta,
aber auch am meisten um die Sünde jammert, und an

die Bosheit — *empiezza* — der Menschen erinnert. Prg. XVII 19. 20.

Auch daran erinnert des Dichters Gebet, seine Bitte um Kraft, der Welt von dem Siege des Lichtes verkünden zu können: es erinnert nicht minder an die im Laufe der Wanderung und der Reisebeschreibung darüber so oft wiederholte Verkündigung eines Retters aus der Noth, der bald als ein *veltro* (Inf. I 100 fl. Prg. XX 13. XVII 82 fl.), bald als ein *cinque cento dieci e cinque Messo* (Prg. XXXIII 43 fl.), bald als ein zweiter Scipio (Par. XXVII 61) in Aussicht gestellt wird, bald in nähere, bald in fernere (Par. XXVII 142 fl. Prg. VII 118 fl.).

*O trina luce, che in unica stella
Scintillando a lor vista sì gli appaga,
Guarda quaggiù alla nostra procella!*

Par. XXXI 28—30.

Von diesem dreieinigen Lichte, welches zur Erde herabsieht, wollte der Seher den Zeitgenossen und Nachkommen Kunde bringen, dass sie aufwärts sehen lernen möchten.

IV.

- Ich glaube, nach der Schärfe, die ich fühlte,
Vom Lebensstrahl, mir wär'n die Sinn' entschwunden,
78. Wenn meine Augen sich von ihm gewendet.
Mir leuchtet's ein, dass so viel zu ertragen
Ich dadurch kräft'ger ward, dass der endlosen
81. Urkraft mein Angesicht ich ganz vereinte.
O überwalln'de Huld, kraft der ich's wagte
Den Blick zu heften in den ew'gen Lichtglanz
84. So sehr, dass ich die Sehkraft drin erschöpfte!

- In seinem Grunde sah ich, wie sich innert
Zu Einem Band gebunden durch die Liebe,
87. Was durch das Universum sich entäussert;
Wesen, und was zu kommt, — Substanz und Accidens —
und beider Weise,
Alles in solcher Art verwebt zusammen,
90. Dass, was ich jetzt beschreib', ein einfach Licht ist.
Die allgemeine Urform dieses Knotens
Sah' ich, so glaub' ich; denn da ich dies sage,
93. Fühl' ich, wie meine Freude sich erweitert.
Ein Augenblick bringt mir hier mehr Vergessen,
Als dritthalb Tausend Jahr dem Unternehmen,
96. Da Argo's Schatten staunen macht' den Meergott.
So schaute jetzt mein Geist in voller Spannung
Und unbeweglich fest und scharf aufmerkend,
99. Und ward im Schauen immer mehr entzündet.
So wird man festgebannt an jenem Lichte,
Weil sich zu andrer Sicht von ihm zu wenden
102. Unmöglich ist, dass man dazu geneigt sei.
Weil jenes Gut, das des Verlangens Ziel ist,
In ihm sich ganz vereint: und ausser ihm ist
105. Das mangelhaft, das in ihm ist vollkommen.
Jetzt wird mein Reden noch viel kürzer werden
Auch für das, was ich weiss, wie das des Kindes,
108. Das an der Mutterbrust noch netzt die Zunge.
Nicht darum, weil mehr als ein enig Antlitz
Im Lebenslichte wäre, das ich schaute,
111. Denn stets ist's, wie's zuvor gewesen:
Sondern durch's Auge, das sich in mir stärkte,
Im Schau'n, ward eine einige Erscheinung,
114. Weil ich mich änderte, auch mir gewandelt.
In dem Grundwesen jenes hohen Lichtes,
So tief als hell, erschienen mir drei Kreise
117. Von dreien Farben, und von Einem Inhalt (Umfang).
Und eins vom andern, wie von Iris Iris,
Ward reflectirt, und Feuer schien der dritte,
120. Der gleicherweis' von hier wie dort hervorhaucht.
O kurzes Wort! und gegen meine Fassung

- Wie schwach! und die ist zu dem, was ich selbst sah
123. So, dass es nicht genügt zu sagen: wenig.
O ewig Licht, das du in dir allein ruh'st,
Allein dich kennst, und von dir erkannt bist,
126. Und dich erkennend liebst, und selig lächelst!
Jener Kreisumlauf, welcher so gestaltet
In dir erschien, wie widerstrahl'nder Lichtglanz,
129. Nur wenig rund umschaut von meinen Augen
Schien mir mit seiner eignen Gottesfarbe
In sich bemahlt mit unserm Menschenbilde
132. Weshalb mein Blick in dieses ganz versenkt war.

Dem Seher wird das Gesicht noch einmal vergegenwärtigt: und seine Sehkraft stärkt sich durch das Sehen. Hatte ihn Anfangs die Schärfe des Urlichts geblendet (XXX 46—60), wie einst Saulus geblendet worden war (Ap. 9, 8. 9), hatte er noch früher das Licht aus der Höhe noch gar nicht ertragen können (XXIII 33), war auch wirklich sein eigenes Verstandeslicht davon verzehrt und erschöpft (84. XXVI 5), so war doch eben dadurch das Auge, von seiner Selbstigkeit befreit, für die Gotteschau geschärft (112).

So berichtet er auch gleich zum Eingange in das Paradies, wie die Kraft in der Höhe wächst.

Molto è licito là, che qui non lece

Alle nostre virtù: merce del loco

Fatto per proprio dell' umana spece.

I 55—57.

Der Seher sah aber nicht allein, sondern es wurde ihm auch auf sein Gebet gewährt, dass von dem Gesehenen, wie schnell es auch vorüberglitt, in einem Augenblicke schneller, als in 2500 Jahren die ersten durch das erste Schiff erregten Meereswogen, wenigstens Einiges sich ihm wieder vergegenwärtigte. Die verschwundene

Spur im Meere von der Argo ist ein Bild mehr zum Traum, zum Sehnen, und zu den Sibyllenblättern. Aber wie's auch dahingeschwunden: dennoch kommt Einiges zur Erinnerung, so dass er wenigstens Einiges davon wiedersagen kann, wenn auch weniger, als wenig.

È tanto che non basta a dicer poco

123.

Er kann freilich nicht sowohl singen und sagen, als — nur lallen und stammeln, wie ein Kind an der Mutterbrust (106—108). So ist der Dichter über das im Allgemeinen unvergessliche, aber im Einzelnen verschwindende Gesicht, welches ihm zweimal geworden, in fortgehendem Preise, in Einer Anbetung. Auch das nimmt unsere Erwägung in Anspruch!

O somma luce! — 67 —

O abbondante grazia! — 82 —

O luce eterna! — 124 —

Und was sah er? Wir haben's schon vorläufig vermerkt. Es war eigentlich immer ein und derselbe Lichtschein, *un semplice sembiante*; aber je mehr sein Auge einging, je schärfer es wurde, desto mehr sah er, desto mannichfaltiger gestaltete sich das Einfache, ohne etwas anderes zu sein, als das Eine.

Zuerst sah er einen Knoten, — *nodo*, — einen Band, — *volume*, — eine Universalform, — *forma universal*, — worin Alles verinnert ist, und sich verinnert, *s'interna*, was in der Welt auseinander geht, *si squaterna*, — Alles im ewigen Lichte (83) durch Liebe (86) vereinigt, was in der Welt in Gegensätze zerfällt, Substanz und Accidens, Hauptsache und Nebensache, Wesentliches und Zufälliges, Erhebliches und Unerhebli-

ches, wovon immer das Letztere nicht zur Sache zu gehören, sondern nur dazu zu kommen, aber auch wegfallen zu können scheint: aber auch zu diesen Gegensätzen ein Verhältniss zwischen beiden: denn im innersten Grunde gehört solches alles zu einander

sustanza ed accidente e lor costume.

Allgemeines und Besonderes, und das Verhältniss zu einander, der Verband mit einander. Für den Verstand ist solches Alles zunächst ein Räthsel; aber mit den Augen sieht er vor sich vereint, was der Verstand nicht zusammen reimen kann. Zunächst ergiebt sich indessen daraus für uns die inhaltreiche Wahrheit, dass uns wohl eins und das andere vorerst unwesentlich erscheinen kann, was sich später in seinem organischen Zusammenhange mit dem Wesen erweist. Und das mahnt einmal zur Bescheidenheit im Urtheile über Wesentliches und Unwesentliches, über Fundamentales und Nichtfundamentales; aber es mahnt auch zweitens nach dem Vorgange des Sehers zu schärferem Sehen, zu solchem Sehen, das sich nicht blenden lässt, sondern immer tiefer eindringt und immer mehr sieht, wenn es nur ausdauert. Aber freilich dürfen wir uns auch nicht dünken lassen, mit jedem Flügelschlage weiter zu kommen, während wir vielleicht trotz alles Flatterns nicht von der Stelle gekommen sind. So lehrt St. Bernhard ausdrücklich (XXXII 145. 146).

Ausserdem kann uns aber auch des Sehers Einblick in das organische Verhältniss zwischen Substanz und Accidens nach der Urform an die

Lehre von der Schöpfung erinnern, worüber der Pilger schon früher Unterricht erhalten hat, und wornach auch in der Schöpfung drei Factoren sich finden, nämlich Form, Stoff und die Ver-

bindung beider, oder Himmel, Erde, Mensch (Par. XXIX 32—36), so ist noch früher die Schöpfung als das Werk des Dreieinigen, als das Werk der göttlichen Liebe durch den Vater, Sohn und heiligen Geist bezeichnet worden (Par. X 1—6).

So viel von dem ersten Gesichte, welches der Zwei in ihrem schneidenden Gegensatze ein Drittes hinzufügt, um den Gegensatz zur Versöhnung zu bringen, und in das rechte Verhältniss zu setzen.

Jetzt folgt der zweite Einblick, indem Dante in dem einfachen Lichte drei Kreise sieht, von drei unterschiedenen Farben, und von Einem Umfange — *continenza* — oder vielmehr von Einem Inhalte — *contegno, contenuto*. Im letzteren Sinne, nämlich wenn *continenza* den Inhalt bedeutet, sind es drei concentrische Kreise in einander von Einer Essenz oder Substanz, wovon jene zwei Kreise, die wir in der Sonnensphäre fanden (XIII 1—24) ein Vorbild liefern: in jenem Falle, wenn *Continenza* den Umfang bedeutet, sind es dagegen drei gleich grosse Kreise, die sich decken, weil sie eine Grösse, eine Weite haben. Dagegen sind die Farben aller drei Kreise verschieden, nur dass sie nicht näher bezeichnet werden. Aber der dreifache Kreis wird nach seinem Lichte, welches sich reflectirt und dann wieder ausstrahlt, näher bezeichnet, nämlich erst ein Licht, dann Licht vom Lichte, *lumen de lumine*, *φῶς ἐκ φωτός*, wie Regenbogen-Widerschein, und zum dritten Feuer, von jenen beiden Lichtkreisen gleichmässig ausstrahlend: oder, wie es denn auch weiter beschrieben wird, ein ewiges Licht, das erstens allein in sich ruht, zweitens allein sich ganz erkennt und begreift, und von sich ergriffen und erkannt wird, und drittens, indem es sich erkennt und begreift, liebt und selig lächelt. Hiermit erblickt er deut-

licher als zuvor das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit: die Kreise sind die Personen, die Farben die Eigenschaften, der Inhalt ist — Gottheit.

Lauter neue Vorstellungen zu den mancherlei Namen und Bildern der heiligen Dreieinigkeit, welche im Gedichte wiederholt uns begegnen. So sang vorher das ganze Paradies Ehre

Al Padre, al Figlio, allo Spirito santo

Par. XXVII 1.

Und in der Ueberschrift des Höllenthores hiess der Vater

la divina potestate, Allmacht,

der Sohn

la somma sapienza, Weisheit,

der heilige Geist

il primo amore, die erste Liebe.

Inf. XIII 5. 6. Vergl. Par. XXIII 37.

Im Vaterunser werden die drei Personen der Gottheit

Kraft, Name, Hauch,

Valore, nome, vapore,

genannt. Prg. XI 4—6. (Ps. 33, 6.) Später heissen sie

Kraft, Sohn, Liebe,

Valore, figlio, amore.

Der Vater schafft, indem er Sohn und Geist ansieht. Par.

X 1—6. 51. Und bald hernach heissen sie als Kraft,

Licht und Liebe

Prima virtù, chiara vista, caldo amore

Par. XIII 79. 80.

Noch bezeichnender ist es, wenn es unmittelbar vorher

heisst:

Quella viva luce, che sì mea

Dal suo lucente, che non si disuna

Da lui, nè dall' amor che a lor s'intrea.

Par. XIII 55—57.

Und alle diese Bilder werden noch sprechender, wenn wir sie überall im Zusammenhange mit dem Texte aufmerksam betrachten, ja wohl auch die unterschiedenen Lesarten zu Rathe ziehen. Je ernster wir mit dem Seher uns hineinvertiefen, je mehr werden wir darin eben so rührende als lehrreiche Versuche erkennen, das wunderbare Geheimniss der menschlichen Fassung näher zu bringen, während alle diejenigen, welche der Dichter ersucht, ihm nicht zu folgen, sondern zurückzukehren (Par. II 1—6), darin nur scholastische Spitzfindigkeiten oder todte Formeln erkennen können.

Andere Ausdrücke desselben höchsten Gegenstandes sind

Una sustanza in tre persone,

Prg. III 36.

Trino e uno,

Par. XV 47.

Quell' uno e due e tre che sempre vive

E regna sempre in tre e due e uno,

Non circoscritto, e tutto circonscrive.

Par. XIV 28—30.

Trina luce in unica stella

Par. XXXI 28.

Santo, Santo, santo

Par. XXVI 69.

Vor dem Apostel Petrus legt der Pilger noch besonders sein Glaubensbekenntniss nach der Vorschrift der Kirche ab:

E credo in tre persone eterne, e queste

Credo una essenza sì una e sì trina,

*Che sofferà congiunto sono ed este. *)*

Par. XXIV 139—141.

*) Auch Augustinus, den Dante so hoch verehrt, schreibt in seinen Soliloquien: Qui gignit, et quem gignit, unum est. Aber in sei-

Es ist wohl zu merken, dass auch nach der Lehre der göttlichen Komödie die Dreieinigkeit die Drei in allen Sphären heiligt: die Drei spiegelt sich überall ab.

So handelte es sich auch in jenem Verhöre um drei Perlen: Dante wurde von drei Aposteln (Petrus, Jakobus, Johannes) über drei Kleinodien des Evangeliums katechisirt — Glaube, Hoffnung, Liebe —. (Par. XXIV. XXV. XXVI.)

Was er damals nach der Apostolischen, Nicänischen und Athenesianischen Lehre der Kirche als seinen Glauben bekannte, das ist er nun zu schauen gewürdigt: er schauet Gott in Seiner Dreieinigkeit.

Und diese göttliche Drei prägt sich auch in der Schöpfung ab: sie ist auch gleich zum Anfange der göttlichen Komödie in den drei Frauen des Himmels abgebildet, welche droben für den Erdenpilger sorgen und wachen (Inf. II 124), und ebenso in den drei Frauen an dem Siegeswagen, welcher die Kirche darstellt, *le trè di là*, in rothen, weissen, grünen Kleidern (Prg. XXIX 121 fl. XXXI 111), wozu dann die vier Frauen auf Erden kommen (Prg. XXXI 104. XXXII 98 fl.).

So besteht auch das Reich der Engel in drei Dreien, in drei Ternaren, dreimal drei (Par. XXVIII 98—126).

Den Gegensatz bilden die drei Thiere des Verderbens (Inf. I 31—54).

Doch nun folgt der dritte Blick, oder vielmehr das dritte Gesicht des Einen unverwandten, immer tiefer

nen Retractionen (I 4) corrigirt er sich, und schreibt *unum sunt*, weil die Wahrheit selbst sagt: Ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30). Der Singularis ist schon in *unum* ausgedrückt: darum ist im *Verbum* der Pluralis auszudrücken: etwas Anderes wäre es, wenn in Drei der Pluralis ausgedrückt wird.

eindringenden Blickes. Jetzt sieht nämlich der Seher in dem mittelsten Lichtkreise, oder in dem zweiten, in welchem sich der erste spiegelt, wie ein Regenbogen in dem andern, — mit seiner eigenen Farbe gemalt unser Menschenbild. Es ist wohl zu merken, dass von den drei Kreisen jeder seine eigene Farbe hat, und in dem Mittelsten ist mit dessen Farbe bekleidet das Menschenbild zu sehen. Wieder ein Bild für die Einheit der Gottheit und Menschheit in der Zweiten Person der Gottheit.

Das ist in diesem letzten Gesichte das dritte Räthsel, welches ebenfalls schon früher in dem Gedichte mehr als einmal angedeutet worden ist: das Räthsel, nach dessen Lösung er sich fort und fort geseht hatte:

come nostra natura in Dio s'unì.

Par. II 42.

Und eben dieses Wunder ist auch der Weg, auf welchem nach dem göttlichen Rathschlusse der gefallene Mensch durch Gottheit und Menschheit in Einem erlöst worden ist (Par. VII 85—118). Darum heisst es denn auch durch alle Himmel:

Li sì cantò non Bacco, non Peana,

Ma tre persone in divina natura,

Ed in una persona essa e l'umana.

Par. XIII 25—27.

Hiermit ist das göttliche Geheimniss zu seiner höchsten Spitze gediehen:

In Einem Wesen drei Personen Gottes,

In Einer Person drei Wesen oder Naturen,

Und zwar die göttliche und menschliche zumal,

Schöpfer und Geschöpf zu Einer Person geeint!

Wer kann es fassen?

War des Dichters innerstes Auge schon beim ersten Einblick ganz gespannt, unbeweglich, festgebannt, auf-

merksam und in voller Liebesgluth gewesen, — *mente tutta sospesa, fissa, immobile, attenta, accesa*, — (97. 98. 99), wie sollte es vollends nun bei dem dritten und tiefsten Einblicke sein? — Aber war die Antwort schon vorher immer kürzer geworden, je mehr der Wunder sich offenbaren (106. 121), so wird der Bericht nun noch kürzer. — Hatte der Pilger schon im irdischen Paradiese über die Maassen sich verwundert, als jener Greif auf dem Sieges-Wagen in seiner Doppel-Gestalt sich zeigte, und zwar in sich eins, aber in den Augen Beatrice's bald als ein Vogel mit güldenen Flügeln, bald als ein Löwe mit weissen und rothen Gliedmaassen,

Or con uni, or con altri reggimenti,

Prg. XXXI 121—126. Vergl. XXIX 108 u. s. w. bald als Gottmensch in sich selbst, bald nach seiner göttlichen, bald nach seiner menschlichen Natur in den menschlichen Augen, die nicht beides zumal abspiegeln konnten,

Pensa, lettor, s'io mi meravigliava!

XXXI 124 (121—126); so war nun die Verwunderung in dem höchsten Himmel nur noch grösser. Und wie verhält sich dazu der Seher?

V.

Wie der Feldmesser ist, der sich ganz abmüht,
Den Kreis zu messen, und nachdenkend doch nicht

135. Den Grundsatz, dessen er bedarf, kann finden:
Also war ich bei jenem neuen Anblick;
Ich wollte sehen, wie das Bild sich schickte

138. Zum Kreis, und wie's dort seine Stellung fände.

Der Seher sieht hell und klar vor sich, wie Gottheit und Menschheit in Einem vereinet, da alle vollkommene Fülle erscheint, er ist in grosser Freude und Seligkeit, aber er kann's nicht begreifen, was er sieht, er möcht' es ausmessen, er möchte den wunderbaren Zirkel, in welchem sich das Geheimniss internirt, quadriren und squaternisiren, um darnach der göttlichen und menschlichen Natur ihre besondere Stellung geometrisch anzuweisen. Darum vertieft er sich ganz in den mittelsten Kreis, welcher gleich den anderen Kreisen der Gottheit angehört, um das darin abgeprägte Menschenbild damit zu reimen, um, wo möglich, zu dem Geheimniss der doppelten Natur in Einer Person, gegenüber den drei Personen in Einer Natur, den Schlüssel, den Lehrsatz zu finden, wie einst Pythagoras den berühmten Lehrsatz über das Verhältniss zwischen Hypothenuse und Katheten in einem rechtwinkligen Dreiecke glücklich gefunden hatte, während noch kein Geometer das Verhältniss zwischen Zirkel und Quadrat hat ausmessen können.

Es ist wohl zu merken, dass den Pilger, welchem wir folgen, auf seiner Höllen-, Berg- und Himmelfahrt schon viele Verstandeszweifel beschäftigt haben. Wir erinnern hier wenigstens an einige. Dahin gehören seine Verstandeszweifel über den Zusammenhang zwischen Freiheit und Unfreiheit des Willens nach dem Sündenfalle, *de libero et de servo arbitrio* (Prg. XVI 52 fl.), über das Verhältniss zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gnade (Prg. XVIII 40 fl.).

Im ersten Himmelskreise befallen ihn gleich hinter einander vier Zweifel als eben so viele Fragen (Par. IV und V).

Wie sind die Seelen auf den Sternen vertheilt?

Wie kann ein Zwang als Sünde dem angerechnet werden, der ihn erleidet?

Wie kann Constantia auf Erden ihrem Gelübde treu und untreu geblieben sein? — Piccarde behauptet das erste, Beatrice das zweite. —

Wie können Versäumnisse ersetzt werden? —
(3. Mos. 27.)

Hier wird der Zweifel, wenn er zur Frage wird, ausdrücklich als Ranke am Baume der Wahrheit anerkannt (Par. IV 124—135).

*Nasce per quello (disio), a guisa di rampollo,
Appiè del vero il dubbio.*

Wieder treten im zweiten Himmelskreise zwei Zweifel, als Fragen hervor — Par. VII —.

Wie kann die Strafe der Kreuzigung Christi gerecht sein und doch an den Vollstreckern bestraft werden?

Warum hat Gott, statt dem Sünder ohne weiteres zu vergeben, oder denselben zu eigener Genugthuung anzuhalten, das Mittel der Satisfaction zur Begnadigung gewählt, da der Unschuldige für die Schuldigen leidet?

Auch der Zweifel im Mars-Gestirn, welcher fragt: Wie haben die Heiden Ripheus und Trajan zum Himmel gelangen können, gehört hierher (Par. XX 79 flg.)

So kommt nun auch noch ganz zuletzt ein Zweifel über den anderen, der — Lösung sucht. Es ist nicht zu vergessen, dass St. Bernhard für ihn um Zweierlei gebeten hatte, und er hatte überdies noch um Zweierlei gebeten, welches Alles gewährt worden ist. Aber nun scheint doch noch etwas zu fehlen. Was er gesehen, was er zum Wahrzeichen und zum Schutzmittel für sein ganzes Leben erfahren, was sich ihm noch einmal vergegenwärtigt und der Erinnerung eingeprägt, was er auch zu einem Zeugnisse vor der verblendeten Welt wenigstens

einigermassen auszudrücken vermocht hat: das kann er selbst nicht fassen. Er zweifelt nicht etwa an der Wirklichkeit und Wahrheit der ihm gewordenen Gesichte: aber er kann das Wunder mit seinem Verstande nicht begreifen: er kann es nicht verstehen, und nicht ergründen, wie Gottheit und Menschheit in Einer Person unzertrennt und unvermischt sind, und zwar, wie das Bekenntniss lehrt, zu erkennen sein können. Die Kirche lehrt Einen Christus erkennen *ἐκ δύο φύσεων, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως, γνωριζόμενον: inconfuse, immutabiter, indivise, in se parabiliter agnoscendum.*

Darüber ist die Lösung noch rückständig.

VI.

Doch reichten nicht so weit die eignen Federn:

Nur dass flugs meine Seele ganz durchzückt ward

141. Von einem Strahl, in den ihr Wollen einging.

Zum höhern Aufschwung fehlte hier das Können:

Doch drehte schon mein Sehnen und mein Wollen,

So wie ein Rad, das gleichmässig bewegt ist,

145. Die Liebe, die beweget Sonn' und Sterne.

Hier kommen wir zum Ende des Schlussgesanges. Das Ende krönt das Werk. Es fehlte noch Etwas: was erbeten war, war gewährt. Dante sucht und sucht: und kann lange nicht finden. Da kommt mitten im Gefühle des Unvermögens der eigenen Kraft wie unerbeten, über alles Bitten und Verstehen, ein Lichtstrahl, der auf einmal das Räthsel löset. Gerade das Bewusstsein der

eigenen Schwachheit verleiht Stärke und Genüge (2. Kor. 12, 9).

Auf dem Wege, den Dante zuerst noch einmal versucht hatte, auf dem Wege der eigenen natürlichen Verstandeskraft, war er nicht zum Ziele gelangt. Die eigenen Federn reichen nicht aus: das eigne Können unterliegt der hohen Erscheinung. Aber er sucht doch: darum findet er: der Forschung folgt Erleuchtung: da kommt wieder ein Lichtstrahl von Oben, der ihn ergreift, und den er nun auch seinerseits ergreift, nicht mit seiner Verstandeskraft, die auch hier mangelt, sondern mit seinem Sehnen und Wollen, mit dem Zuge des Herzens und mit der Richtung seines Willens. Hier ist wohl zu unterscheiden das Erste und das Zweite. Erst ergreift ihn die Gnade, wie schon so oft geschehen ist, sie ergreift ihn, wie ein Blitzstrahl aus der Höhe. Und das Zweite ist, dass er sie nun auch ergreift, und sich darnach ausstreckt, nachdem er ergriffen ist (Phil. 3, 12—14). Auf diesem Wege kommt er am Schlusse seiner Pilgerfahrt zum Schlusse, zum Ende, zur Vollendung alles seines Sehns und Verlangens, *al fine di tutti i disii*, wo sich auch die Gluth der Sehnsucht befriedigt fühlt (46. 48). Nun erfährt er in der That, was ihm gleich Anfangs in den Paradieses-Sphären verkündigt war:

*Lì si vedrà ciò che tenem per fede,
Non dimostrato, ma fia per sè noto.*

II 43. 44.

Nun erfährt er noch einmal, wie so oft schon:
Mit unsrer Macht ist's nicht gethan.

Qui mancò la possa

So hatte er schon im Purgatorium vernommen:

Più non posso.

Prg. X 139.

Darum fügt er sich auch nun, weil sein Können nichts vermag, mit allem seinem Wollen, mit ganzem Herzen in das grosse Weltenrad, welches, von dem Lichte Gottes ausgegangen, um die Liebe Gottes, die es an sich zieht, wie um seine Axe sich dreht. Ein Reflex der göttlichen Liebe ist die menschliche Sehnsucht, ein Strahl des göttlichen Lichts ist die Creatur: und jeder Strahl sehnt sich nach seinem Ursprunge, nach Oben, wie ein Pilger, den das Heimweh zur Rückkehr mahnt. — O wie häufen sich hier die Bilder des Heimweh's! (Par. I 49—51. Prg. XXVII 109—111).

Die Sehnsucht ist die Triebkraft, welche alle Creatur um ihren Mittelpunkt herumbewegt, um zu ihrem Ziele zu gelangen: sie ist der Ausfluss der göttlichen Liebe, welche durch dieses Mittel Alles um sich bewegt, was durch das Licht ausgestrahlt, d. i. geschaffen ist: sie wecket das Wollen, welches das Können ersetzt. Was der Verstand nicht erkennen kann, das erfasset das Herz, das ergreift der Wille. Erkennen und Lieben ist im tiefsten Grunde Eins. Das ist der Grundgedanke der göttlichen Komödie, womit sie auch schliesst. Wie die Tauben nach ihrem süssen Neste flattern, wo sie Ruhe finden (Inf. V 82 flg.), wie die Ströme und Bäche wallen und wellen, bis sie im Meere ihren Frieden finden (Inf. V 98 fl.), wie die Lerche sich hebt und singt, bis sie oben über vor Seligkeit verstummt (Par. XX 78 fl.), so sehnet sich unruhig das Herz des Menschen, bis es Ruhe findet in dem Grunde, aus dem es stammt. Wenn der Gegenstand des Verlangens, das Ziel der Sehnsucht erreicht ist, so tritt Ruhe und Befriedigung ein. Darum folgt in dem Sphärenlaufe, dem geschwindesten Kreisläufe, nämlich dem Fixsternen Himmel (XXVII 99) die unbeweglich ruhende, von keiner Kraft ausser ihr bewegte Sphäre des

Empyreums (XXX 52. II 112 flg.). So wird auch mitten im Empyreum die Seligkeit der Befriedigung geschildert, die von dem Gegenstande ihres Wohlgefallens (*obbietto del volere*) sich nicht abwenden kann, weil Alles mangelhaft ist, das ausserhalb desselben sich befindet (XXXIII 100—105). Unter den Sternen hebt die Sehnsucht aufwärts, bis sie in der Welt der Sterne ihre Stellung findet und sich genügen lässt.

Lippmann (XIX, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

IV.

Linus.

Im vierten Gesange der göttlichen Komödie
gelangt Dante zu dem Wohnsitze des frommen Heiden,
die sich in einem mit hohen Mauern umgebenen Durch-
gange Thore geöffnet, vom Strom eines an-
sehnlichen Kanals betreten. Auf einer frischen grünen
Wiese angekommen, begrüßt ihn die große
Nymphen des Aikons. In dieser großen
Versammlung sind zwei Dämonen, der Erbe
und Eros, die die Mäusen haben vier Namen,
die einen heiligen Kreis zu bilden und so der götti-
chen Komödie mit ihren Helden, welcher der Dichter
selbst ist, in besonderer Nähe stehen scheint.

Tullio, e Lino, e Seneca morti
(lib. IV 141-143)
Orpheus, M. Tullius Cicero, Lino und Seneca
sind hier als die vier Mäusen dargestellt, die den
Dante in der Komödie begleiten. Die Mäusen sind
die vier Dämonen, die die Mäusen haben vier Namen,
die einen heiligen Kreis zu bilden und so der götti-
chen Komödie mit ihren Helden, welcher der Dichter
selbst ist, in besonderer Nähe stehen scheint.

Wir wollen die Mäusen kennen lernen, die haben vier
Namen, die die Mäusen haben vier Namen, die einen
heiligen Kreis zu bilden und so der göttlichen Komödie
mit ihren Helden, welcher der Dichter selbst ist, in
besonderer Nähe stehen scheint.

VI

Lincoln

... Im vierten Gesange der göttlichen Komödie gelangt Dante zu den Wohnstätten der frommen Heiden, die sich in einem mit sieben Mauern umgebenen, durch sieben Thore geöffneten, von einem Strome rings umflossenen Kastelle befinden. Auf einer frischen grünen Wiese angekommen, sieht er auf einmal alle die grossen Namen des Alterthums vor sich. Mitten in dieser grossen Versammlung und zwar zwischen Dioskorides, dem Arzte, und Euklides, dem Mathematiker, finden wir vier Namen, die einen besonderen Kreis zu bilden und zu der göttlichen Komödie und deren Helden, welcher der Dichter selbst ist, in besonders nahem Bezuge zu stehen scheinen:

e vidi Orfeo:

Tullio, e Lino, e Seneca morale.

(Inf. IV 140. 141)

Orpheus, M. Tullius Cicero, Linus und Seneca: zwei Griechen und zwei Römer, oder vielmehr zwei Thracier und zwei Lateiner, zwei Sänger aus Thracien und zwei lateinische Philosophen: und zwar in der Ordnung, dass ein griechischer Sänger und ein römischer Redner, und wieder ein griechischer Sänger und ein römischer Philosoph auf einander folgen.

Wir wollen sie näher kennen lernen, sie haben uns mancherlei und doch einerlei zu sagen, was wir freilich schon wissen, und noch besser wissen, als sie, und doch immer von Neuem lernen müssen.

Orpheus ist der thracische Sänger, durch dessen

Sang und Spiel die wildesten Thiere gezähmt, Berge, Thäler und Wälder belebt wurden, dass sie herzukamen, und die ganze Natur zu Einer Harmonie sich verklärte. Orpheus verlor durch den Tod seine Eurydike, wie Dante seine Beatrice. Die Sehnsucht zog den thracischen Sänger in den Orcus hinab, wo er durch seine Töne alle Schatten und selbst den König des Unterreichs Pluton so rührte, dass letzterer die gewünschte Rückkehr Eurydike's zu den Lebendigen bewilligte, doch unter der Bedingung, dass sie dem Gatten folge, und jener sich nicht nach ihr umsehen dürfe, bis sie zur Oberwelt gekommen. So wird der Rückweg angetreten: Orpheus bleibt dem Gebote getreu, bis er endlich schon nahe der Oberwelt in der Besorgniss, ob auch die Geliebte nachfolgte, unversehens sich umwendete: da war sie flugs verschwunden (Ovid. Metam. X 56 flg.). Er hatte die Zeit nicht erwarten können, Eurydice wieder zu haben; und nun muss er bis zu seinem Tode auf die Zeit warten, um wieder zu ihr zu kommen. Kommen die Todten nicht zu uns zurück, so können wir doch zu ihnen kommen, wenn wir sterben; und Orpheus starb nach wenigen Jahren. Nun wurde er auf immer wieder mit der Geliebten vereinigt: nun hatte er keine Trennung mehr zu besorgen: nun konnte er sich nach ihr umsehen, und sie nach ihm. Orpheus stirbt eines schweren Todes: dem Leibe geht es übel.

Aber der Geist geht unter die Erd', und erkennet die Gegend,
Welche zuvor er gesehn. In der Flur der Seligen forschend
Fand er Eurydice nun, und umschlang sie mit sehnenden Armen.
Jetzo wandeln sie dort mit vereinigtem Schritte, die Beiden:
Bald geht jene voran, und er folgt: bald eilet er selbst vor.
Und nach Eurydice darf mit Sicherheit Orpheus sich umsehn.

Eurydicenque suam jam tuto respicit Orpheus.

Das ist also Orpheus, von dem unser Dichter auch

anderweit handelt, namentlich in seinem Gastmahle (Conv. II 1). Orpheus Lebensgeschichte mit den Wanderungen in's Jenseits vor dem Tode und nach dem Tode ist eben auch eine Komödie, die durch Leiden, welche zeitlich sind, zu den Freuden führt, die nicht vergehen, eine Ver-zückung aus dem Diesseits zum Jenseits. — Doch hier sah Dante nichts von Orpheus Lebens-Gefährtin: es ist Alles noch zum künftigen Gerichte aufbehalten. Aber so viel ist unverkennbar, dass Orpheus und Eurydice recht eigentlich in Dante und Beatrice christlich verklärt sind.

Zu Orpheus scheint M. Tullius Cicero nicht wohl zu passen. Und doch hat unser Dichter, wie wir im Gastmahle (Conv. II 9) lesen, auch in Cicero's Schrift über das Alter eine Spur des Trostes gefunden, welcher über das Leben hinaus reicht. In dieser Schrift über das Alter nennt Cato, der redend eingeführt wird, das Greisenalter, worüber er Rechenschaft giebt, als die letzte Station des Lebens — die Nachbarschaft des Todes, *senectus appropinquatio mortis*: aber er fasst auch den Tod als den Uebergang zu einem andern Leben. Er beruft sich deshalb auf Pythagoras, auf Socrates und Platon, nicht minder auf die Worte des sterbenden Königs Cyrus, die dieser nach Xenophon (VIII 7) seinen Söhnen zurief. Cato sagt daher selbst auch zum Schluss:

»Aus diesem Leben scheide ich wie aus einer Herberge, nicht wie aus einer Heimath. Die Natur hat uns hier zum Verweilen eine Einkehr, aber nicht zum Wohnen einen festen Ort bereitet. O du wunderschöner Tag, wenn ich zu jener himmlischen Versammlung, zu jenem hohen Kreise der Seelen wandern werde, wenn ich aus diesem Lärm der Welt und aus all dieser Verwirrung scheiden werde! Und ich werde nicht bloß zu jenen Männern wandern, von denen ich vorher redete, sondern auch zu meinem Ahnherrn Cato, dem besten aller Männer etc.«

So findet ja auch Dante schon zum Voraus in seiner Verzückung seinen Ahnherrn im himmlischen Paradiese zu langer Unterhaltung (Par. XV XVI XVII).

Aber Cato beruft sich in der Schrift Cicero's über das Alter, um die Uebereinstimmung aller Verständigen über die Fortdauer des Menschen nach dem Tode nachzuweisen, auch auf die Scipionen; und damit sind wir zugleich an den

Traum Scipio's, *Somnium Scipionis*, erinnert, welchen Cicero in seinen Büchern von dem Staate beschreibt. Es ist Scipio, der jüngere, Africanus beige-
nannt, dem im Traume sein Ahnherr erscheint, Scipio, der ältere Africanus. Da sagt dieser zu jenem zuletzt:

»Du aber, erhebe dich, und halte dafür, dass nicht du sterblich bist, sondern dieser Leib. Denn du bist ja nicht diese äussere Gestalt, in der du erscheinst: sondern der Geist eines jeden Menschen ist der Mensch selbst, nicht die Figur, welche man mit den Händen greifen kann. — — So schied er, und ich ward von meinem Schlaf entbunden.«

Auch Cicero's Schrift *de amicitia* war unserem Dichter frühzeitig ein Trostbuch geworden: es tröstet den Lätius über den Tod seines Freundes Scipio (Conv. II 13).

Jetzt wissen wir, warum Cicero zu Orpheus sich hielt, und wie Cicero, so hatte auch Seneca, der Stoiker, ein offenes Auge, das nach dem Jenseits gerichtet ist. Er hat einen uns noch erhaltenen Trostbrief an eine Mutter Marcia geschrieben, die ihren Sohn durch den Tod verloren hatte, in welchem es unter andern (c. 19) heisst:

»Dein Sohn hat nun die Grenzen überschritten, innerhalb welcher der Mensch ein Knecht ist. Ihn hat jetzt ein grosser und ewiger Friede empfangen und zu sich aufgenommen«.

Nun kommt noch ein Name, der an den Tod, an die

Kürze und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, und hiermit an die letzten Dinge erinnert, es ist der mythische Name Linus, ein Sohn Apollo's und der Muse Urania, ein schöner Jüngling, der in blühender Jugend sterben musste: ein frisches, grünes Blatt, das schon im Frühlinge fällt, wie sonst die Blätter im Herbst fallen. Er war ein Sänger und Lautenspieler, wie vor ihm keiner: der Musiklehrer des Orpheus und des Hercules: der letztere erschlug ihn aus Verdruss wegen einer von dem Lehrer erhaltenen empfindlichen Zurechtweisung. Des schönen Jünglings Tod war eine allgemeine Trauer für Thracien und ganz Griechenland. Seitdem wurde in jenem Lande kein Freudenfest gefeiert, ohne dass die Linosklage ertönte, um an das Ende zu erinnern, und die Lust des Augenblicks zu mässigen, wie denn überhaupt der Gedanke an den Tod in der classischen Welt des Heidenthums, die wir uns so heiter denken, einen trüben Grundton bildet, der um so trüber ist, als die Zukunft zwar auch den Heiden nicht ganz verschlossen, aber auch nicht so, wie uns, verbürgt ist. Darüber sind noch in neuerer Zeit mancherlei Nachweisungen geliefert worden. *) Schallte

*) Vergl. „*De mortis dominatu in veteres. Commentatio theologico-philosophica. Ser. P. E. de Lasaulx. Monaci 1835.*“ — Hierzu „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ 1836. No. 57. — Desgl. „Die Linos-Sage von Ernst von Lasaulx. Würzburg, 1852.“ — Des Linos-Gesanges gedenkt schon Homer (Il. 18, 570). Das Linoslied und die Adonisklage sind die beiden Klagelieder, welche durch das Alterthum gehen. Der Gegenstand der Klage ist die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des irdischen Lebens. Aber ob dieser Trauerklage ursprünglich der plötzliche Tod eines blühenden Jünglings (Linus oder anderwärts Adonis) zum Grunde gelegen, oder die Sterblichkeit im Allgemeinen, welche erst später mythisch personificirt worden sei, das ist die Frage, welche ihr besonderes psychologisches und philosophisches Interesse hat. Darüber ist zu vergleichen: Brugsch: Die Adonisklage und das Linoslied. Berlin 1852. B. Büchschütz: Linos im Philologus. 8. Jahrg. 1853. S. 577—589. Joannes Stammer: *De Lino. Dissertatio*

es doch durch die ganze alte Welt, und gerade am lautesten durch die gebildetste, mit aller Weltweisheit ausgestattete Nation: αἴλινον, αἴλινον. Linos hiess auch Οἰτόλινος, der arme, der todte Linus.

Zu der Geschichte von Linos finden wir die Grundlage vor ihm in der alttestamentlichen Geschichte des Menschen-Geschlechts, und die Fortsetzung nach ihm in der Geschichte von Rom. Wie Abel von seinem Bruder Kain, und Remus von seinem Bruder Romulus, oder von dessen Hauptmann Colon getödtet wurde, so ist Linos zwar nicht von seinem Bruder, aber von seinem Lehrer, oder nach Anderen von seinem eigenen Vater Apollon aus Neid getödtet worden, weil des Sohnes Sang und Spiel die Kunst des Vaters übertraf. Daran schliesst sich die Sage von dem schönen Jünglinge Adonis, der von dem Kriegsgott Ares getödtet wurde.

Von Remus ist auch das Todtenfest der Römer Remures genannt worden, nur dass sich später der Name in Lemures verwandelt und gelindert hat, wie Ovidius in seinen Kalenderliedern erzählt: Fast. V 445 flg. IV 837 flg. Das heidnische Fest der Linos-Trauer in Griechenland, und der Lemuren oder Remuren in Italien hat sich im Christenthume zu dem Feste aller Seelen, und zu dem Todtenfeste verklärt.

Und nun kommt noch das Beste. Das Ende krönet die Linos-Sage und Klage mit ihrer Parallele. Und doch ist es nur noch ein Wörtlein, womit wir für diesmal schliessen.

An Linus ist wie an Abel auch der Name von

philologica. Bonnae 1855. Vorausgegangen ist Jul. Athan. Ambrosch: *De Lino Diss. Berol. 1829.* F. G. Welcker: Ueber den Linus. In „Allgemeine Schulzeitung“ 1830. II. Desgl. in Welcker's kleinen Schriften. Bd. I. S. 8 bis 55.

Bedeutung. Eigentlich hat freilich jeder Name seinen Sinn, wenn wir ihn auch nicht immer etymologisch ergründen können. An Linus und Abel liegt aber der Sinn nah. Abel — *הַבֶּל* — heisst Hauch, und darum eitel, vergänglich: Abel war der erste Todte unter den Menschen und hiermit recht eigentlich der Gegenstand der Trauerklage in Person. Linos heisst Flachs, Lein, Linnen-Faden, der leicht zerreisst und nur kurz ist. Es ist der Lebens-Faden, der den Parcen übergeben ist, den Chloto anlegt (Prg. XXI 25—27), Lachesis spinnt (Prg. XXV 79) und Atropos abreisst.

So singt ja auch Dante wörtlich vom Lein:

*E quando Lachesis non ha più lino,
Solvesi dalla carne, ed in virtute
Ne seco porta e l'umano e il divino.*

Und wenn dann Lachesis nicht mehr des Leins hat,
Löst sie vom Fleisch sich und nimmt Seel' und Geist mit,
Des Menschen Erbtheil und was Gott hinzuthat.

Wir erkennen jetzt immer mehr, wie zu Orpheus, Tullius und Seneca auch Linus sich schickt, der selbst durch seinen frühen Tod an die Kürze seines Lebens, an die Vergänglichkeit des Lebens überhaupt, und durch seine irdische Schönheit und Jugend an die Eitelkeit alles Irdischen erinnert, aber auch damit zum Ernst mahnt, wie der Psalm Mosis, 90, 10—12.*)

*) Nur unter dem Texte sei bemerkt, dass dennoch die in allen Handschriften beglaubigte Lesart *Lino* in einer späteren gedruckten Ausgabe (*Nido beatina*. 1477) in *Livio* verwandelt worden ist. Die Variante hat erst in neuerer Zeit durch Lombardi (1833) einige Unterstützung gefunden: aber so vergänglich Linus im Leben war, im Tode bleibt sein Andenken durch alle Zeit, und so wird auch die ursprüngliche Lesart bestehen, und der Variante nicht weichen, welche indessen

Und hieran schliesst sich nun die eigentliche Krone der Linus-Sage, der Linus-Klage und des Linus-Namens, nämlich die Linus-Blüthe. Wohl ist eigentlich jeder Mensch ein Linus, nämlich ein dünner Leinfaden, und sein Leben hängt an einem Leinfaden, — heute roth, morgen todt, — aber es ist auch nicht zu vergessen, dass der Lein himmelblau blüht: die himmelblaue Blüthe des Flachses weist zum Himmel. Es ist wohl zu merken, dass schon Plutarch darauf aufmerksam gemacht hat: er vergleicht ausdrücklich die blaue Blüthe des Flachses mit dem himmelblauen Firmamente, *τῇ περιεχούσῃ τὸν κόσμον αἰθερίῳ χαροπότητι*. Wie das Blau als Meerblau in die Tiefe weist, so hebt es auch als Himmelblau in die Höhe.

Und so kommt denn nun auch in der göttlichen Komödie, im weiteren Verlaufe der Reise, auf dem Wege des Pilgers aus der Nacht zum Lichte, welcher sie beschreibt, der Lein von seinem ersten Keime unter der Erde an zu seiner vollen Blüthe, so dass wir gerade an Linus einen stillen unscheinbaren Begleiter durch alle Gesänge des Gedichts, durch alle Sphären des Jenseits haben.

Wie grünet und blühet es zum Beispiel grün und blau, weiss und roth, silbern und gülden in jener wunderschönen Grotte auf jenem Inselsberge in der Südsee! (Prg. VII 74). Und wie schimmert dann viel später, viel höher hinauf der ganze Himmel in höchster Höhe saphirblau! (Par. XXIII 101. 102).

noch neuerlich auf das eifrigste vertheidigt worden ist, weil Linus gar zu gering gegen Orpheus sei, wogegen ein römisches Kleeblatt,

Tullio, Livio e Seneca morale,

Einem Griechen gegenüber die schönste Harmonie bilde. S. *Di varie lezioni da sostituirsi alle involve nell' Inferno di D. Al. saggio di Marc-aurelio Zani de' Ferranti, Bolognese. Bologna 1855 p. 29 sq.*

Hiermit sind wir unvermerkt aus der Unterwelt, wo Linus neben Orpheus mit Tullius und Seneca vereint ist, bis zum höchsten Himmel versetzt. Aber kann uns nicht ebenso ein Acker mit vollblühendem Lein bis zum Himmel erheben, und die Erde unten zum Himmel droben verklären?

Damit ist uns zugleich, und zwar ungesucht, eine Parallele erschlossen, die uns eben nur so zufällt.

Tief unten die hohe Burg mit sieben Mauern und Thoren, und mit der schönen frischgrünen Wiese (Inf. IV 106. 112. 118), auf der die Grössen des classischen Alterthums versammelt sind, und warten, des letzten Gerichts gewärtig.

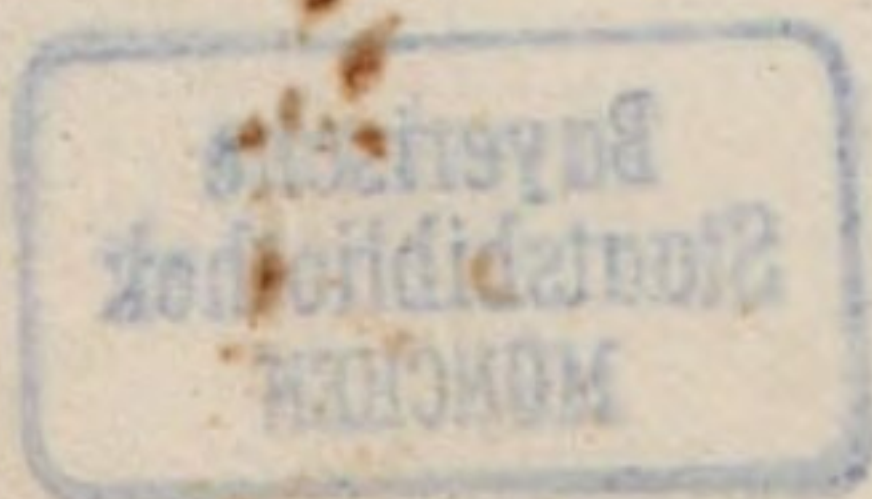
In der Mitte auf dem Berge die wunderschöne Grotte, wo es so lieblich grünt und blüht und in allen Farben erglänzt, wo es so wunderbarlich duftet, und von geistlichen lieblichen Gesängen erklingt und wiederklingt (Prg. VII 70 flg. VIII. IX 55), wo so viele Seelen auf dem Wege zum Purgatorium bis hinan zum Himmel noch eine Weile herbergen und warten, in guter Hoffnung und Zuversicht.

Endlich hoch oben im Fixstern-Himmel, und zwar im Zwilling-Gestirn, der Garten Christi

il bel giardino

Che sotto i raggi di Cristo s'infiora,

mit der Rose des Himmels und mit den Lilien (Par. XXIII 71—75), mit der saphirblauen Höhe darüber (Pr. XXIII 101. 102), wo so viele Lichter flammen, so viele Blumen blühen, und die Apostel Petrus, Jacobus und Johannes, zuletzt auch Adam dem Seher erscheinen, um mit ihm zu reden (XXIII 79 flg. XXIV. XXV. XXVI). Erst die Wiese unter der Erde, auf der wir unter vielen anderen Seelen auch Linus finden, dann die Grotte, in der



wir verstorbene Erdbewohner sehen und singen hören,
und zuletzt der Garten, von den Lichtstrahlen Christi
beschieden! Ist das nicht recht eigentlich ein Blick aus
der Tiefe in die Höhe, von dem Erdenacker mit dem
blühenden Flachs bis zum Paradieses-Garten im Himmel!
ein Blick, den schon Plutarch gethan hat, und nun Dante
ohne viele Worte vorzeichnet.



THE
LIBRARY
OF THE
MUSEUM
OF
NATURAL
HISTORY
OF
THE
CITY OF
NEW YORK
AND
THE
ADJACENT
COUNTY OF
WESTCHESTER
1880

THE
LIBRARY
OF THE
MUSEUM
OF
NATURAL
HISTORY
OF THE
CITY OF
NEW YORK
AND
THE
ADJACENT
COUNTY OF
WESTCHESTER
1880



Göschel, C. F.

Vorträge und Studien über Dante Alighieri Aus seinem Nachlass
herausgegeben

Berlin 1863

P.o.it. 346 id

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10755697-4